THÉORIE
DE LA CONNAISSANCE
ET PHILOSOPHIE DE LA PAROLE
dans le brahmanisme classique

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES — SORBONNE
SIXIÈME SECTION : SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

LE MONDE D'OUTRE-MER
PASSÉ ET PRÉSENT

PREMIÈRE SÉRIE

ÉTUDES

XXIII

PARIS — MOUTON & CO — LA HAYE
MCMLXIV

MADELEINE BIARDEAU

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET PHILOSOPHIE DE LA PAROLE *dans le brahmanisme classique*

PARIS — MOUTON & CO — LA HAYE
MCMLXIV

Printed in France

A mes parents

AVANT-PROPOS

Cette étude voudrait s'adresser, autant qu'aux indianistes, à ceux à qui une formation philosophique occidentale permettrait de l'aborder en vue d'une comparaison. Je ne me cache pas cependant que les développements en sont bien techniques et sans doute décourageants pour les non-spécialistes. Que les indianistes me pardonnent donc si parfois certaines explications données en note leur paraissent inutiles ; elles sont destinées à rendre la lecture possible à un profane. Et si d'aventure il en est un qui s'y fourvoie, qu'il me pardonne aussi la difficulté de la tâche ainsi entreprise par lui.

Il est d'usage, en commençant, de remercier ses maîtres et tous ceux dont on a reçu une aide. A mes maîtres français, Monsieur L. Renou, Monsieur O. Lacombe et Monsieur J. Filliozat, je dois, non seulement d'avoir fait mes premiers pas dans l'indianisme, mais aussi d'avoir pu librement poursuivre mes recherches pendant de longues années : cela n'eût sans doute été possible nulle part ailleurs qu'à Paris et sous leur bienveillante direction. Monsieur Filliozat, directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, m'a en particulier rendu matériellement possibles des séjours dans l'Inde ; je dois ici le remercier pour l'aide désintéressée qu'il m'a ainsi apportée et qui n'est d'ailleurs qu'une conséquence de son amour de la recherche scientifique. Monsieur Renou a patiemment lu et annoté tout ce qui, dans mon travail, relevait plus spécialement de sa compétence et ses conseils m'ont toujours été précieux.

Mais je dois aussi parler ici de ceux dont le rôle a été moins spectaculaire et qui risqueraient de se faire oublier : d'abord les paṇḍits et professeurs indiens qui ont consenti à de longues séances de travail sur des textes difficiles, feu V. A. Rāmasvāmiśāstrī dont je garde fidèlement la mémoire, K. K. Kuñjuññi Rājā et K. A. Śivarāmakṛṣṇaśāstrī ; aussi mon collègue Louis Dumont dont l'exemple et les conseils m'ont beaucoup aidée à réaliser la conjonction de l'indianisme traditionnel et de la sociologie ; enfin Monsieur Hulin a très aimablement accepté le travail fastidieux de correction des épreuves. Tous ont droit à ma reconnaissance et elle leur est acquise.

INTRODUCTION

L'amateur d'idées pures ne trouvera pas ici sa pâture, il faut honnêtement l'en avertir. On tend, certes, de plus en plus, à étudier les philosophes d'Occident en les replaçant dans leur milieu et leur époque, mais si l'on voulait en faire autant pour les penseurs indiens, l'entreprise serait plus que décevante : il est peu de dire qu'on ne possède pas leurs biographies et leurs dates, car on ignore généralement tout d'eux, sinon ce fait qu'ils sont tous brahmanes, membres de la caste supérieure et sacerdotale. D'autre part, le penseur occidental, même s'il est considéré comme représentatif d'un courant contemporain, est bien l'auteur très personnel de son œuvre ; la postérité ne le retient guère que dans la mesure où il a apporté quelque chose de neuf, d'original. A l'inverse, le philosophe indien n'est jamais que le porte-parole d'une tradition qui s'est propagée en partie oralement, que son maître lui a transmise et que son texte prétend fixer sans rien y ajouter. On est donc d'emblée jeté dans un monde si étranger qu'il faut commencer par oublier ce que l'on croyait savoir si l'on veut l'aborder. Aussi a-t-il fallu, au cours des années de préparation de ce travail, au moins autant élaborer une méthode de compréhension que se plonger dans les textes où s'est exprimée la pensée indienne. Mais cette méthode elle-même est caractéristique d'une préoccupation propre à notre époque. Tandis donc que les œuvres sanskrites étudiées avec des paṇḍits m'introduisaient au cœur de la réalité indienne, l'élaboration d'une méthode a au contraire maintenu mon attention fixée sur les travaux occidentaux qui, depuis quelques décennies, s'appliquent à étudier les idées, non seulement en elles-mêmes, mais comme des manifestations d'une réalité humaine qui les englobe. Les recherches m'ont paru à cet égard se distribuer en deux grands courants.

Le premier serait représenté par ce que l'on désigne du terme général de « sociologie de la connaissance ». Discipline encore jeune et mal unifiée, la sociologie de la connaissance s'est exercée exclusivement à l'intérieur de l'aire occidentale, là où sa nécessité était d'autant plus

grande que l'on croyait à la fois à l'universalité de la raison et à l'individualité de l'œuvre. Aussi est-elle profondément marquée dans ses postulats implicites ou explicites par cette appartenance à la culture occidentale : persuadée que la pensée — comme l'art d'ailleurs — est liée à la société, elle a conçu en effet cette relation sur le modèle même de la société occidentale moderne. Même ceux qui, aujourd'hui, pensent que l'on a confondu à tort les « idéologies » directement inspirées par une certaine situation sociale que l'on a intérêt à sauver, et la détermination sociale proprement dite de la pensée, continuent à répartir les systèmes de pensée selon la classe sociale à laquelle ils appartiennent, et affirment qu'à une époque donnée, une classe donnée est seule capable d'exprimer la « vérité » d'une société [1], parce qu'elle est dominante et que son mouvement propre entraîne toute la société avec elle. Mais une telle sociologie n'est-elle pas plus proche de l'histoire que de la sociologie proprement dite, et n'est-elle pas ainsi conçue que parce qu'elle s'est donné la société occidentale comme unique objet d'étude ?

En effet, le postulat est que, dans une société, une classe arrive à une position dominante en vertu de sa puissance guerrière, économique, etc. et porte alors en elle l'avenir de la société aussi bien par ses activités que par sa pensée. Lorsqu'elle est au contraire en déclin, elle ne représente plus que le passé, et ses idées en seront profondément marquées. Ainsi se succèdent et se remplacent comme « vérités » d'une même société au cours de l'histoire, telles théories politiques, économiques ou philosophiques [2]. Aussi l'histoire est-elle faite des tensions et des conflits entre les classes sociales, de révolutions politiques et économiques auxquelles correspondent de perpétuelles remises en question des vérités que l'on croyait établies. Sans vouloir contester l'exactitude de l'analyse ainsi faite, on peut se demander si la sociologie peut s'en contenter, si elle plonge assez profondément dans les déterminations sociales de la pensée. Qu'arriverait-il si, au lieu de suivre l'évolution historique des classes, on pratiquait des coupes synchroniques par exemple dans la société médiévale, dans celle du XVIIIe siècle et dans la nôtre ? Ne découvrirait-on pas alors des structures comparables dans les tensions qui s'y font jour et dans les systèmes de pensée qui s'y affrontent ? Ne mettrait-on pas au jour une certaine permanence des sociétés occidentales, qui échappe à l'historien attentif au seul changement ?

Mais là n'est pas notre problème. Je n'ai posé la question que parce

1. Cf. en particulier W. Stark, *The Sociology of Knowledge*, Londres, 1958, seconde édition 1960.

2. La dernière œuvre de J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, se situe dans cette perspective en reconnaissant le marxisme comme vérité de notre époque. Mais cette position n'est pas propre aux marxistes.

que la sociologie de la connaissance telle qu'elle s'est constituée ne pourrait se donner la pensée indienne comme objet d'étude. Si l'Inde connaît des changements, comme l'Occident a ses constantes, on ne peut y parler d'histoire au sens précis que nous avons appris à donner à ce terme, et la permanence est ce qui s'impose d'abord à l'observateur. C'est là un lieu commun auquel on ne s'attarderait pas s'il n'était aujourd'hui quelque peu battu en brèche. La société indienne obéit à un principe hiérarchique et la caste sacerdotale des brahmanes occupe le sommet de la pyramide, du Nord au Sud de la péninsule. Or cette caste n'a ni puissance politique à proprement parler, ni puissance militaire, ni pouvoir économique (sauf localement). Sa supériorité est essentiellement religieuse et son prestige est reconnu par toutes les castes, y compris les castes économiquement dominantes qui aspirent au second rang après elle quand elles ne peuvent se faire admettre comme brahmanes. Elle est aussi la caste qui manie le sanskrit, langue des textes sacrés, et elle est seule habilitée à l'enseignement religieux. Elle est gardienne de la culture brahmanique, du savoir propre à la société brahmanique [1] d'une façon générale, des cultes et pratiques orthodoxes et, partant, de l'ordre social.

Cette autorité du brahmane, nous la voyons s'affirmer dès les premiers textes qui nous sont parvenus et l'Inde moderne ne l'a pas encore vue disparaître. Entre temps cependant, bien des transformations se sont produites dans les croyances religieuses hindoues. En particulier, s'est exercée au sein même de la société séculière, l'attraction très forte des courants religieux de renoncement au monde et d'aspiration à la délivrance des renaissances, au nombre desquels il faut d'ailleurs compter le bouddhisme, au moins à titre d'adversaire à évincer. La société brahmanique, fondée sur des relations complexes à base de pureté et d'impureté, a intégré les valeurs nouvelles sans jamais abandonner les normes de l'orthodoxie séculière. Tout reste en place, à commencer par la hiérarchie sociale. Mais cet énorme travail d'intégration suscite une floraison de systèmes [2] chez les

1. On réserve le terme « brahmanique » à la forme religieuse très ancienne que nous livre la littérature védique, ainsi qu'à la société hiérarchisée qui reconnaît le brahmane comme dépositaire des normes sociales. Mais la société brahmanique a très vite intégré et mis en place des croyances religieuses *hindoues* qui débordent largement le brahmanisme mais le gardent en leur centre : ce sont notamment les cultes dits sectaires, de dévotion aux grands dieux Viṣṇu et Śiva, mais aussi bien la multitude des cultes locaux qui sont toujours rattachés de façon plus ou moins explicite à l'ensemble de l'hindouisme.

2. Il ne s'agit pas ici de décider de l'origine des systèmes à partir de causes extrinsèques. Il est bien évident par exemple que le ritualisme brahmanique ancien lui-même avait sa contre-partie spéculative, comme les *Brāhmaṇa* en font foi. Il semble bien cependant que les développements proprement philosophiques — qui ne sont précisément pas le prolongement direct des mythes brahmaniques — ont été suscités par l'espèce de défi que constituait pour la religion séculière des brahmanes l'invasion de valeurs qui la niaient et qui exer-

brahmanes, mise en forme consciente de ce que vit la conscience collective [1]. Peu importe que les forces religieuses à l'œuvre soient parfois d'origine extra-brahmanique ; si la société hindoue les a reçues, les brahmanes en font fidèlement la théorie, et s'ils continuent à mettre les croyances proprement brahmaniques au sommet, c'est que la société hindoue les y met également : l'hindou pieux vivant dans le siècle est en même temps le plus orthodoxe des hommes et n'est certes pas conscient d'être ainsi partagé entre deux mondes de valeurs différents.

De toutes façons, s'il y a là une « histoire » religieuse, elle n'entre pas dans cette étude qui prend les systèmes au moment où ils sont constitués, et par conséquent lorsque le travail d'intégration théorique dont on vient de parler est déjà fait en grande partie. Les changements qui interviendront ensuite sont presque uniquement dûs à l'interaction des systèmes entre eux : ils donneraient matière à l'étude de l'histoire des idées à proprement parler, l'outillage conceptuel s'affinant peu à peu dans la discussion, sans aucun apport extérieur décelable (par exemple, aucune influence des idées scientifiques ambiantes). On pourrait alors penser que c'est précisément l'étude de ces idées « pures » qui s'impose puisqu'elles ont pu se développer de façon à peu près autonome et comme en vase clos. A cela cependant s'opposent plusieurs considérations : d'abord, pour un lecteur versé dans la philosophie occidentale, les théories indiennes relatives à la connaissance paraîtraient souvent très en deçà de ce qu'il a trouvé en Grèce et dans le Moyen-Age chrétien [2], et leur exposé risquerait de relever pour lui de l'archéologie plus que de la philosophie. D'autre part, il n'est pas indifférent de savoir que les Indiens d'aujourd'hui comme ceux d'hier ne font jamais l'exposé des différents systèmes de philosophie orthodoxe que *sub specie aeternitatis*. Ils ne tiennent aucun compte du développement des idées au cours des siècles, de l'introduction, à l'intérieur d'un système, d'idées venues d'un autre à un moment donné. Les notions propres aux *sūtra* archaïques sont mêlées à celles des textes les plus tardifs, lesquels servent d'ailleurs principalement de référence. De plus, les systèmes se rapprochent de plus en plus les uns des autres au cours des siècles, s'empruntent mutuellement théories et notions pour aboutir à un syncrétisme difficilement articulable. Les deux mouvements, celui qui « éternise » les systèmes

çaient un attrait puissant jusques et y compris parmi les brahmanes (comme en témoignent déjà les *Upaniṣad*).

1. Le travail d'intégration se poursuit, parallèlement, au plan mythique, pour donner, d'abord les épopées, puis la littérature purāṇique, dont le foisonnement extraordinaire défie tout effort de description d'ensemble.

2. Il n'y a pas lieu de répudier totalement ce sentiment que la pensée occidentale a su aller plus loin. Il s'agit bien plutôt de chercher à quoi il tient et de savoir en même temps que l'Indien en a autant à notre service.

et celui qui les rapproche les uns des autres, sont liés à la conviction fondamentale que l'hindouisme, comme la société brahmanique, est un et que sa tradition religieuse et spéculative ne peut être qu'unique sans changement ni contradiction en elle depuis les Veda. Ce sentiment a sans doute été considérablement renforcé au cours des siècles de lutte contre le bouddhisme, mais il n'y a pas lieu de douter qu'il ne soit à l'œuvre dès l'origine, enraciné qu'il est dans une société fortement hiérarchisée et reconnaissant pour l'essentiel les mêmes valeurs et les mêmes normes socio-religieuses [1]. Aucune idée de progrès, aucun sentiment de l'histoire des siècles écoulés [2].

L'attention est ainsi ramenée comme de force à ce qui a déterminé la pensée indienne à se concevoir ainsi, par contraste avec la nôtre : la stabilité réside moins dans les idées elles-mêmes que dans la représentation que la société se fait d'elle-même inconsciemment ou consciemment [3]. Connaissant d'une part cette société par ses institutions, ses croyances et ses pratiques consignées dans une vaste littérature multiséculaire et pour une bonne part encore vivantes aujourd'hui, possédant d'autre part la plus grande partie des grandes œuvres philosophiques sanskrites, on a ainsi un objet privilégié d'étude pour une sociologie de la connaissance qui se veut vraiment sociologique : l'objet commande pour ainsi dire la méthode, et prescrit plutôt la coupe synchronique que la courbe diachronique. C'est dire que l'on abandonnera ici résolument toute recherche des origines et que l'on se dispensera d'un premier chapitre sur « la connaissance dans les *Veda* et les *Upaniṣad* ». Cette recherche est d'ailleurs particulièrement désespérée dans l'Inde, où la transmission en grande partie orale des traditions brouille toutes les pistes. Mais elle est aussi à écarter pour choisir délibérément une étude structurale de la pensée indienne qui vise à comprendre l'organisation de la pensée à l'intérieur des systèmes et entre les systèmes. On est toutefois obligé immédiatement de nuancer ce choix tranché, car l'on pourra être amené, pour comprendre structuralement une notion, à la mettre en place historiquement. De même, du fait qu'un léger décalage dans le temps existe entre deux des systèmes étudiés et le troisième, on ne pourra entièrement faire abstraction de l'histoire des idées en elles-mêmes. Mais la perspective restera structurale dans son ensemble, et l'objectif visé sera de voir comment les structures ainsi dégagées sont en rapport avec la structure

1. En l'absence de toute unité politique.

2. Ceci n'est pas limité à l'histoire des idées.

3. Il est inutile d'insister ici sur le fait que l'on mettra en rapport les systèmes d'idées philosophiques, non avec des « faits » d' « infra-structure », mais avec des représentations : on ne trouverait pas de société humaine où le fait, quel qu'il soit, fût déterminant par lui-même. Il ne l'est que lorsqu'il est intégré, c'est-à-dire pourvu d'une signification à l'intérieur de la représentation globale que la société se fait d'elle-même.

socio-religieuse [1]. Il semble au reste que ce soit le biais par lequel la pensée indienne puisse nous devenir intelligible et donner prise le cas échéant à une comparaison valable.

A ce point, se présente un second courant de recherches, ou plus exactement un ensemble assez disparate de recherches, dont les différents promoteurs s'ignorent peut-être, mais que l'on doit rapprocher à cause d'un postulat commun : celui de l'unité de l'esprit humain. Cette fois on est au cœur même du structuralisme et du comparatisme ; s'y retrouvent notamment des linguistes, des logiciens, des ethnologues et sociologues. Ces derniers s'appliquent à effacer les traces laissées par la fameuse « mentalité pré-logique » de Lévy-Brühl dans l'attitude des ethnologues vis-à-vis des civilisations qu'ils étudient [2]. Les structuralistes, à l'inverse des sociologues de la connaissance, étudient avec prédilection les civilisations autres que l'occidentale, et leur intention avouée est de prouver que l'homme a partout et toujours la même logique, qu'il raisonne toujours aussi bien [3]. Les produits de sa pensée sont donc toujours comparables pourvu que l'on fasse subir aux données les transformations, les « purifications » nécessaires pour que leur identité foncière apparaisse. On peut déjà noter que des affirmations de ce genre sont toujours vérifiées sur des comparaisons partielles, portant sur des éléments isolés plutôt que sur des totalités. Même l'étude de la logique comme discipline séparée ne se fait pas autrement jusqu'à maintenant : on croit retrouver par exemple dans la logique indienne telle loi logique formulée assez tardivement en Occident ; mais sa présentation et sa formulation sont différentes. Il en va de même pour les mathématiques. De telles tentatives d'identification paraissent en fait d'autant plus convaincantes qu'elles comparent des données de civilisations de même niveau [4].

1. Étant entendu que la société brahmanique se pense en termes religieux.
2. Gageons qu'un « sociologue de la connaissance » verrait dans cette réaction l'expression de la mauvaise conscience du Blanc à l'époque de la décolonisation...
3. Peut-être faudrait-il aussi noter que les sociologues de la connaissance sont plutôt d'origine germanique, tandis que ce structuralisme associé à un relativisme intégral est plutôt anglo-américain.
4. On m'accusera sans doute ici de pétition de principe si je pose que certaines civilisations sont de même niveau, d'autres non. N'y a-t-il pas au contraire une simple juxtaposition de cultures qui seraient réductibles à une même formule ? Cela est en effet l'affirmation corrélative d'un comparatisme identificateur, mais il est difficile d'y souscrire. La distinction courante entre les civilisations tribales, ce qu'on appelle les « grandes civilisations » et notre propre civilisation, la seule qui se soit jusqu'ici souciée d'élaborer une science de ses voisines, me paraît valable, quelle que soit la manière dont on la justifie. Elle a au moins le mérite de mettre en garde contre les difficultés de la comparaison, qui varient selon les cas. Dans les civilisations tribales, la forme sociale tribale s'accompagne de systèmes de représentations concrètes, de mythes. Les grandes civilisations, qui sont liées à des sociétés plus vastes et plus complexes, reprennent au contraire leurs mythes en des systèmes conceptuels que l'on peut appeler philosophiques (avec des nuances que nous verrons pour l'Inde). Enfin, notre

On ne peut contester le caractère salutaire de cette réaction à la « mentalité primitive ». Il fallait d'abord affirmer que l'homme ne peut penser que logiquement. Au demeurant, on est plutôt étonné aujourd'hui que l'affirmation inverse ait pu avoir cours et qu'elle ait été érigée en principe d'explication du sentiment de profonde « différence » qu'avait l'ethnologue occidental au milieu de sa tribu. Faut-il pour autant nier ce sentiment de différence ou dire qu'il a disparu ? Quiconque a vécu longuement au sein d'une civilisation étrangère à la nôtre en s'efforçant de comprendre les catégories de pensée qui la structuraient, sait combien ce travail de pénétration est lent, difficile, combien d'erreurs d'interprétation il faut faire avant d'avoir le sentiment que l'on a « compris », et qu'il faut oublier tout ce qui auparavant avait paru aller de soi, les grandes évidences sur lesquelles la vie quotidienne de sa propre civilisation s'édifie.

Mais alors, est-ce qu'un comparatisme, dont l'idéal serait la réduction de toutes les civilisations à un petit nombre de formules qui permettraient de passer de l'une à l'autre en opérant les transformations mathématiques nécessaires, ne laisse pas perdre précisément ce qui fait question : cette « différence » qui rend si difficile psychologiquement le passage d'une aire de civilisation à une autre ? Ne laisse-t-il pas dans l'ombre aussi la différence dans la destinée historique des unes et des autres ? Est-ce qu'au contraire une étude structurale de cultures différenciées ne devrait pas permettre aussi de comprendre cette différence ? Autrement dit, la comparaison ne sera satisfaisante que si elle se refuse à abstraire, à isoler des squelettes logiques aisément convertissables les uns dans les autres, que si elle tient compte de tout ce qui, à l'intérieur d'une totalité donnée, est signifiant, pour essayer d'en mettre au jour la structure et voir en quel sens cette structure est comparable à d'autres. Le résultat n'est jamais connu d'avance. En termes plus philosophiques, cela signifie encore que l'on ne séparera pas, d'un côté le sujet pensant, pouvoir pur de mise en forme logique et d'exploitation rationnelle de la réalité, de l'autre, ses objets qui varient [1]. C'est le sujet qui se donne tel objet, et il n'est pas indiffé-

civilisation est la seule qui ait donné naissance aux développements scientifiques et techniques que nous connaissons. Il faut rappeler ces banalités puisqu'elles semblent contestées, mais il ne s'agit pas d'une « loi des trois états » renouvelée d'Auguste Comte, car ces distinctions n'impliquent pas de perspective évolutionniste simple : les mythes coexistent avec les philosophies et les philosophies avec les sciences et les techniques à l'intérieur d'une même civilisation. Ce ne sont d'ailleurs là que des étiquettes qui masquent notre ignorance du processus de différenciation. On pourrait, d'un autre point de vue, opposer en bloc les civilisations dites traditionnelles à la nôtre, dont l'histoire propre risque de bouleverser celle du globe tout entier.

1. C'est une telle séparation que réalise par exemple C. Lévi-Strauss dans *Anthropologie Structurale*, pp. 254-5 : « Les sociologues qui se sont posé la question des rapports entre la mentalité dite « primitive » et la pensée scien-

rent pour l'avenir de ce sujet, c'est-à-dire de sa pensée, vécue ou consciente, que l'objet soit celui-ci plutôt que celui-là. Inversement, il choisit cet objet parce qu'il est intégrable à la structure déjà constituée entre ses autres objets, ce qui est particulièrement évident dans le cas où il invente de nouveaux objets. La pensée du sujet est déterminée par les objets qu'elle se donne comme ses objets sont déterminés par elle. En ce sens, une structure dégagée grâce à une coupe synchronique dans un système de représentations porte en elle le passé et l'avenir de ce système. Poser le problème autrement équivaut en fait à mettre entre parenthèses le monde de la culture tout entier, à le considérer comme un luxe que l'animal humain se donne et dont il aurait pu faire l'économie si, par suite d'un décret mystérieux, il n'avait été condamné à vivre de ses rêves. Au contraire, si l'on tient que toute sphère de pensée est solidaire de l'ensemble des représentations dans la mesure où elle est portée par une même société, la méthode structurale nous fera avancer beaucoup plus profondément dans la connaissance d'une civilisation que ne le fait la sociologie de la connaissance. Celle-ci, en effet, qui d'une façon générale refuse la séparation du sujet et de l'objet puisqu'elle insiste sur la détermination de la pensée par la société, achoppe — elle aussi — au problème de la pensée dans les sciences exactes (les « sciences de la nature », si l'on adopte la terminologie allemande) : peut-on dire que cette pensée, rationnelle par excellence, dont les vérités sont universellement valables et communicables, est socialement déterminée au même titre qu'un dogme reli-

tifique, l'ont généralement tranchée en invoquant des différences qualitatives dans la façon dont l'esprit humain travaille ici et là. Mais ils n'ont pas mis en doute que, dans les deux cas, l'esprit s'appliquât toujours aux mêmes objets.

Les pages qui précèdent conduisent à une autre conception. La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations. Voilà d'ailleurs longtemps que les technologues s'en sont aperçus dans leur domaine : une hache de fer n'est pas supérieure à une hache de pierre parce que l'une serait « mieux faite » que l'autre. Toutes deux sont aussi bien faites, mais le fer n'est pas la même chose que la pierre.

Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès — si tant est que le terme puisse alors s'appliquer — n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets ».

Sans doute M. Lévi-Strauss parle-t-il ici d' « objets » au sens philosophique du terme, c'est-à-dire d'une réalité que la pensée a constituée en objets. Cependant, il fait nettement abstraction de la relation essentielle qu'il y a entre la pensée et l'objet, et ce n'est pas par hasard qu'il se réfère à la technologie : la pierre et le fer sont des matériaux donnés dans le réel, préexistant à la pensée et qui deviennent signifiants dans la mesure où ils lui apparaissent comme matière-à-exploiter. Mais pourquoi l'âge de la pierre a-t-il partout précédé l'âge du fer ? Pourquoi tant de civilisations en sont-elles restées à la hache de fer tandis que d'autres ont cherché ailleurs ?

gieux, un système philosophique ou une théorie économique ? Son universalité même semble indiquer une réponse négative : on distinguera par exemple, avec Alfred Weber, pour en rendre compte, entre civilisation et culture, vérités et valeurs [1]. Tout en admettant qu'il y a un rapport entre le développement d'une société et la marche des idées scientifiques (toujours la perspective historique !), on ne semble pas se poser le problème de savoir si le distinction entre civilisation et culture, vérités et valeurs, n'est pas elle-même le produit d'une culture donnée, celle de l'Occident et elle seule, ou encore si la notion même de science, au sens précis où nous entendons ce terme, n'est pas, comme celle d'histoire, liée essentiellement à notre culture. Le problème est évidemment central : si nous gardons une perspective historique comme la sociologie de la connaissance [2], nous serons tentés de chercher dans toute civilisation des « germes » de connaissance scientifique, mais nous devrons ensuite expliquer comment ces « germes » ont été étouffés par des facteurs extérieurs, sociaux évidemment. La perspective génétique est ainsi solidaire de l'opposition infrastructure/superstructure et rétablit un schéma causal de détermination de la pensée par ce qui n'est pas elle. En revanche, la méthode structurale que nous avons grossièrement indiquée, ne met en rapport que des systèmes de représentations, les uns vécus dans la société, les autres explicitement pensés, et à un même moment du temps. On peut alors voir quelle place y occupent les connaissances positives ou ce que nous considérons comme tel, quelle signification elles ont par rapport aux autres connaissances, si même elles en sont distinguées. Il n'y a plus place en ce cas pour des « germes » de vérités scientifiques, mais pour des significations et des valeurs différentes attribuées dans des aires de civilisation (ou de culture : la distinction tombe d'elle-même) différentes à un même domaine du savoir. La vérité est elle-même une valeur, fonction de toutes les autres.

Au reste, quelle que soit la méthode adoptée, il importe de délimiter son objectivité. Ce n'est pas par hasard en effet que l'on cherche à situer la méthode du présent travail par rapport aux courants contemporains dans les sciences humaines : nous n'étudions une autre civilisation que pour y trouver une réponse à des questions que la nôtre nous pose, même lorsque nous ne nous en doutons pas. Autrement dit,

1. Cf. R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, PUF, 2e éd. 1950, pp. 62 sqq., W. Stark, *The Sociology of Knowledge*, pp. 166 sqq. ; mais la même distinction est faite par un hégélien comme G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, par K. Mannheim, etc. Faut-il ajouter que sociologues de la connaissance et structuralistes se posent ainsi les questions auxquelles notre monde culturel cherche une réponse ?

2. Quelle que soit la gêne produite par cette alliance de mots. R. Aron, *op. cit.*, étudie aussi la sociologie de la connaissance dans le chapitre intitulé : « Sociologie historique ».

nous sommes orientés, implicitement ou explicitement, par nos structures mentales propres, pour dégager les structures des systèmes de représentations étrangers aux nôtres. En même temps ces structures ne seront valables que si elles sont réellement fécondes, si elles aident effectivement à ordonner les représentations partielles et à les comprendre. Cependant, la conviction que les ressemblances de détail sont trompeuses si elles sont isolées d'ensembles hétérogènes, que la comparaison, si elle est possible, ne peut se faire qu'au niveau des ensembles et en tenant compte des diversités réelles, doit nous amener à dégager des structures, non pas en ce qu'elles ont de général, de commun à toute l'humanité, mais au contraire en ce qu'elles ont d'unique et d'original. Ce souci de tenir compte de tout ce qui peut être signifiant est complémentaire de celui qui nous fait interroger des cultures étrangères à partir de la nôtre : ce que l'on arrive à déterminer est ainsi très proche de ce que Max Weber appelait un « type idéal » ; même s'il n'est pas explicitement formulé de cette manière par les tenants de la culture étudiée, il devrait aider à sa compréhension.

***

La difficulté première de la tâche à entreprendre tient à la nature même du langage dont on dispose : fait pour exprimer des concepts occidentaux, va-t-il pouvoir même servir ? A la rigueur, il faudrait répondre par la négative et il ne resterait plus qu'à se taire ou à mettre bout à bout les citations sanskrites sans les traduire. En fait, on a eu recours ici à deux solutions : d'un côté des traductions approximatives en se servant de termes très généraux du vocabulaire philosophique occidental, suggérant ainsi, sinon une identité des concepts, du moins leur équivalence fonctionnelle. C'est le cas, par exemple, pour le terme *pratyakṣa*, traduit par « perception », ou encore pour *ākṛti*, la « forme spécifique ». Les longs développements qui sont consacrés à ces notions suffisent à écarter toute équivoque. Mais cela est le cas le plus simple. D'un autre côté, nombre de notions complexes, désignées par un même terme, devraient être rendues en français par plusieurs termes différents suivant les contextes, et cela sans que l'auteur, s'exprimant en sanskrit, ait le sentiment de parler de choses différentes. C'est en particulier ce qui se passe pour le terme *śabda* qui reviendra constamment, pour signifier tantôt le son ou le son articulé, tantôt la parole signifiante, tantôt même le mot, le terme. C'est nous qui distinguons. Aussi la plupart du temps et une fois mise à jour la complexité de la notion, on préfèrera garder le terme sanskrit lui-même.

Mais il faudrait même, avant de parler du vocabulaire de détail,

préciser ce que l'on entend par « philosophie » brahmanique. Il est en effet impossible d'employer le terme au même sens qu'en Occident, puisqu'elle est essentiellement liée à la religion brahmanique considérée comme révélée, et qu'elle en est la mise en forme rationnelle. Elle pourrait en un sens rappeler la pensée médiévale chez nous, car elle est aussi une scolastique. Mais la comparaison même nous avertit que le terme « théologie » serait au moins aussi impropre [1], car le Moyen-Age chrétien a connu l'opposition philosophie-théologie, et cette complémentarité même indique que la pensée indienne n'est tout à fait ni l'une ni l'autre puisqu'elle ne possède pas cette distinction. Le terme « philosophie » est donc employé ici au sens très général où il désigne une construction conceptuelle par opposition à la pensée mythique. Mais philosophie et mythe gardent également dans l'Inde leur signification religieuse.

Ceci dit, et malgré les difficultés réelles de langage, le projet d'étudier, dans cette philosophie brahmanique, la théorie de la connaissance n'est pas aussi arbitraire qu'il pourrait apparaître à première vue [2]. Le découpage lui-même correspond bien à une direction de recherches de la pensée brahmanique ; en un sens, il y a même plutôt surabondance de matière, étant donné la multiplicité et la diversité des œuvres qui s'ouvrent sur un *tarkapāda* [3]. Mais si l'on tient compte du développement des idées, il importe, pour y voir clair, de choisir des œuvres maîtresses, nettement différenciées, de même époque, et antérieures au syncrétisme qui a fini par dominer ce développement [4]. Au reste, on s'aperçoit très vite que les systèmes originaux sont en

1. Il l'est même davantage. Comme on aura l'occasion de le voir, les systèmes qui ont élaboré une théorie de la connaissance parlent très peu de Dieu ou des dieux.

2. Le titre même de ce travail — ajoutant la philosophie du langage à la théorie de la connaissance — est en fait l'expression analytique correspondant à ce que les Indiens considèrent comme la théorie de la connaissance, ce qui est inclus dans la section *tarka* du commentaire de la Mīmāṃsā et de nombre d'autres ouvrages.

3. On pourrait traduire le terme *tarka* par « discussion rationnelle », et le *tarkapāda* est généralement la section d'un ouvrage qui traite, non de la discussion rationnelle en elle-même, mais des fondements de la connaissance qui permettront la discussion rationnelle du sujet propre de l'ouvrage.

4. Il faut distinguer le syncrétisme proprement dit des influences qui s'exercent d'un système à un autre, et en particulier de l'interaction du bouddhisme et du brahmanisme (que l'on verra à l'œuvre chez Bhartṛhari), même si le syncrétisme a lui-même été la résultante de tendances qui lui préexistaient. S'il fallait assigner un point de départ historique au syncrétisme proprement dit, je dirais volontiers que le Vedānta śaṅkarien en a fourni les bases : c'est en lui pour la première fois que s'intègrent et s'équilibrent parfaitement les préoccupations du salut — c'est une philosophie de *sannyāsin* — et les exigences de l'orthodoxie séculière — il ne s'adresse qu'aux « deux-fois-nés », aux hautes castes, à ceux qui ont part à l'initiation et au sacrifice védiques. Il fournit ainsi le cadre qui permet d'interpréter tous les aspects de l'hindouisme comme issus d'une tradition unique.

tout petit nombre, et que tous les autres se présenteront comme des rééditions ou des adaptations plus ou moins grossières. En particulier, on ne peut valablement s'appuyer sur la littérature viṣṇuite ou śivaïte (*saṃhitā* et *āgama*) : moins orthodoxe, moins « brahmanique » que les systèmes fondés sur la révélation védique, elle n'ajoute en fait rien de neuf dans le domaine proprement conceptuel. Il est d'ailleurs caractéristique que les *tarkapāda* de la plupart des *saṃhitā* et des *āgama* aient disparu et qu'il ne nous en reste que les chapitres concernant pratiques et rites, et l'on peut en conclure sans risque que l'effort de la littérature sectaire n'a pas porté principalement sur l'épistémologie ni, d'une manière plus générale, sur une systématisation conceptuelle des courants religieux.

Si, d'autre part, on tient compte que, dans la littérature philosophique orthodoxe — celle qui reconnaît l'autorité suprême des Veda —, les *sūtra* ou aphorismes plus ou moins anciens qui nous ont été transmis sont souvent inintelligibles sans le secours d'un commentaire, on ne cherchera pas à étudier les systèmes à leur niveau. L'attention se porte alors tout naturellement vers les grands *Bhāṣya*, qui constituent les premiers grands commentaires autorisés sur les *sūtra* [1]. Plusieurs d'entre eux ont été composés vraisemblablement aux v[e] et vi[e] siècles de notre ère, à une époque où l'on soupçonne une intense circulation des maîtres et des idées du Nord au Sud de l'Inde [2]. Un rapide examen de leurs contenus respectifs suffit alors à en éliminer certains, et tout d'abord le *Vedāntasūtrabhāṣya* de Śaṅkara qui, dans le commentaire des quatre premiers *sūtra* où il soulève les problèmes de la connaissance en rapport avec la connaissance de l'Absolu, ne fait que reprendre les notions essentielles de la Mīmāṃsā, et plus précisément encore celles de Kumārila Bhaṭṭa. Il est d'ailleurs tardif. Le *Bhāṣya* de Praśastapāda qui fournit un commentaire continu plutôt qu'une glose littérale des *sūtra* du Vaiśeṣika, très évidemment postérieur à Diṅnāga [3], ne

1. Les *sūtra* sont des aphorismes probablement mnémotechniques, qui se caractérisent par une extrême concision. Le fait cependant qu'on les étudie sans les séparer des *Bhāṣya* (« gloses ») qui les accompagnent ne signifie pas que l'on ne soit pas, parfois, amené à constater une divergence entre *sūtra* et *bhāṣya*, les deux couches de textes étant séparées dans tous les cas par plusieurs siècles.

2. C'est l'ère Gupta, période de paix, où les courants religieux vivent d'une vie intense, où la production littéraire est à son sommet. Il est très caractéristique que cette époque de grand épanouissement littéraire et artistique, dont nous possédons encore maintenant nombre de textes, soit, malgré tant de documents écrits, très mal connue du point de vue économique. Cf. A. L. Basham, *Avant-Propos* à S. K. Maity, *The Economic Life of Northern India in Gupta Period* (*cir. A. D. 300-550*), pp. XVI-XVII.

3. Logicien bouddhiste, probablement de la fin du v[e] siècle. L'examen des idées bouddhiques n'interviendra dans ce travail que dans la mesure où la compréhension des doctrines brahmaniques le rendra nécessaire. Il reste que Diṅnāga (avec Bhartṛhari qui le précède sans doute) marque la fin d'une période et le début d'une autre dans l'histoire de la pensée indienne en général, par la

développe les problèmes de la connaissance que sous l'influence de ce dernier ; les *sūtra* au contraire indiquent très sommairement les positions essentielles du système sur ce point, tandis qu'ils font l'exposé systématique des catégories du réel. On aura à mettre en place ce que l'on a appelé la « physique » du Vaiśeṣika, par rapport en particulier au Nyāya, mais son étude ne relève pas directement de ce travail [1].

Restent en lice les *Bhāṣya* de la Mīmāṃsā et du Nyāya. Tous les deux sont du v[e] siècle, et à peu près exactement contemporains l'un de l'autre : ils soulèvent les mêmes problèmes, connaissent les mêmes discussions, mais il est impossible de déterminer si l'un a eu connaissance de l'autre. Sur le problème de la connaissance par la parole dans son rapport avec la connaissance perceptive, ils s'opposent diamétralement l'un à l'autre. Ils fournissent donc deux types de solution aux mêmes problèmes, à l'intérieur d'une même problématique, et sont considérés comme aussi orthodoxes l'un que l'autre. De plus, ils présentent comme caractéristique commune de n'être pas des systèmes philosophiques à proprement parler (même au sens indien du terme), mais d'édifier une théorie de la connaissance à propos d'une technique qu'il s'agit apparemment de fonder. La Mīmāṃsā [2] est une herméneutique du Veda, c'est-à-dire des textes sacrés où se trouve consigné le rituel brahmanique avec ses formules. Elle est au cœur de l'orthodoxie séculière [3] par conséquent. Mais il n'est pas

manière dont il traite les problèmes de la connaissance en les détachant de toute considération religieuse. Pour l'influence de D. sur Praśastapāda cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*.

1. On élimine pour la même raison les *Sāṃkhyakārikā* d'Īśvarakṛṣṇa, dont les rapides indications sur la théorie de la connaissance attendront Vācaspatimiśra pour être précisées. De toutes façons, ces versets didactiques, quoique datés habituellement du vi[e] siècle, sont à peine plus explicites que des *sūtra*.

2. Le terme *mīmāṃsā* est un dérivé de la racine MAN « penser », au désidératif.

3. Ici il faut employer la terminologie qui a cours dans le christianisme avec ses connotations précises, mais aussi avec les changements nécessaires : on opposera les brahmanes qui vivent dans le monde, soumis aux obligations rituelles, aux règles du pur et de l'impur, prêtres et clercs à la fois — les séculiers par conséquent — aux religieux — *sannyāsin* ou *yogin* — qui ont renoncé au monde, sont libérés des obligations de caste, même s'ils sont brahmanes par naissance, et ne peuvent donc pas être prêtres, c'est-à-dire sacrificateurs pour la société séculière. On parlera de « société séculière » pour désigner l'ensemble de ceux qui vivent dans le monde, brahmanes compris, et les opposer au monde des renonçants. En revanche, l'opposition clercs-laïcs n'est pas pertinente ici, car elle supposerait une sphère du profane relativement autonome (d'où chez nous l'utilisation moderne du terme « laïque »). De notre point de vue, la société indienne est éminemment « cléricale », mais du point de vue indien, cela signifie plutôt que le brahmane fait entièrement partie de la société séculière par ses valeurs et ses fonctions (on verra alors ce que peut signifier le sacrifice et la fonction médiatrice du sacrificateur). Il faudrait nuancer différemment l'application des termes pour le bouddhisme, où c'est le moine surtout qui est clerc et deviendra même prêtre de la société séculière ; peut-être aussi faudrait-il parler d'une société laïque, à la fois au sens où le droit canon l'oppose au clergé dans le christianisme, et au sens moderne d'un monde relativement autonome par rapport aux religieux-prêtres.

inscrit dans la discipline elle-même qu'elle doive se développer en « vision du monde ». Au demeurant, la Mīmāṃsā ne se constituera en système complet qu'au cours des siècles. Dès les *sūtra* cependant, un *tarkapāda* introduit les chapitres d'herméneutique, qui vise à fonder, non pas directement la discipline proprement dite, mais l'autorité du Veda. Quant au Nyāya, qui est l'école indienne de logique, elle n'a développé la logique proprement dite qu'en fonction d'une technique de discussion qui, d'elle-même, n'appelait pas non plus une théorie de la connaissance. Son existence est liée à la vie intellectuelle intense qui avait pour théâtre, soit les monastères et les universités bouddhiques, soit les petites cours princières. En elle-même, la technique de discussion ne préjugeait sans doute même pas de l'appartenance au bouddhisme ou à l'hindouisme ; les développements que l'on trouve à ce sujet dans les textes bouddhiques les plus anciens ne témoignent pas d'une originalité spéciale [1]. Cependant les brahmanes qui s'en sont constitués les spécialistes n'ont pas manqué de faire précéder leur exposé des règles de discussion d'une sorte de *tarkapāda* (quoique la section consacrée aux moyens de connaissance ne soit pas désignée ainsi) et de le compléter même par une doctrine philosophique complète, où les préoccupations religieuses sont au premier plan. On a ici affaire à une technique au moins en partie séculière, quoiqu'elle puisse être aussi adoptée par des religieux (spécialement du côté bouddhiste où les clercs sont très généralement moines), et le rapport n'est pas direct, dans ce cas non plus, entre la technique et la doctrine. Le lien qui existe entre les deux pose donc un problème.

En gros, les spéculations brahmaniques sur la connaissance se distribueront selon les deux directions ainsi indiquées par la Mīmāṃsā et le Nyāya. Cependant, elles seront aussi partiellement influencées par une troisième doctrine qu'elles rejetteront pour l'essentiel et qui, elle aussi, se trouve liée à une discipline particulière : la grammaire. Il s'agit cette fois, non plus d'une école proprement dite, quoique ce soit la tradition grammaticale issue de Pāṇini qui en fournisse l'occasion, mais d'une œuvre attribuée à un auteur plus individualisé : Bhartṛhari. Légèrement postérieur à Śabarasvāmin (auteur du *Mīmāṃsāsūtrabhāṣya*) et à Vātsyāyana (auteur du *Nyāyasūtrabhāṣya*), il appartient encore, semble-t-il, à ce foisonnant ve siècle indien. Son *Vākyapadīya* n'a pas fait école, quoiqu'il ait été utilisé de maintes façons, et la moindre raison n'en est pas, sans doute, le fait qu'il a bouleversé la problématique de la Mīmāṃsā et du Nyāya. La grammaire est une des « sciences annexes » *-aṅga-* du Veda, considérée comme nécessaire à l'exacte transmission du texte dans sa matérialité.

1. On ne peut d'ailleurs valablement les comparer avec les premiers textes du Nyāya brahmanique qui sont plus récents.

Les grammairiens n'ont cependant pas attendu Bhartṛhari pour soulever les problèmes philosophiques liés au langage. Au contraire, ce dernier est placé devant un riche faisceau de spéculations traditionnelles, acceptées par le monde orthodoxe, et qu'il intègre à sa propre réflexion. Pourquoi la Grammaire de Bhartṛhari n'a-t-elle pas été finalement retenue au nombre des *darśana* [1], des « points de vue » sur la vérité considérés comme orthodoxes ? C'est une question à laquelle il faudra essayer de répondre.

Il n'était guère possible de remonter plus haut dans l'histoire de la pensée brahmanique pour trouver des systèmes clairement constitués. Mais on aurait pu pousser l'investigation plus loin, au contraire, en suivant le cours du temps, voir ce que devenait la Mīmāṃsā après Bhartṛhari, le Nyāya après Diṅnāga... On aurait pu ainsi faire une nouvelle coupe synchronique et vérifier l'existence de constances à travers le développement des idées. Seules les dimensions matérielles de ce travail en ont empêché et il faut renvoyer cette étude à plus tard.

1. Le *Sarvadarśanasaṅgraha* (XIVe siècle) semble retenir le *Pāṇinidarśana* au nombre des *darśana* orthodoxes : il en traite entre la Mīmāṃsā et le Sāṅkhya et conclut ce chapitre (où le *Vākyapadīya* est abondamment cité) ainsi : *vyākaraṇaśāstram paramapuruṣārthasādhanatayādhyetavyam iti siddham*, « il a été établi que le Traité de la Grammaire doit être étudié en tant qu'il est un moyen de réalisation du but suprême de l'homme ». Mais Mādhavācārya inclut entre autres dans sa liste des *darśana*, à côté du bouddhisme et du jaïnisme, la doctrine Cārvaka, dont il conclut l'exposé en disant qu'il faut la suivre pour réaliser « les buts de l'homme ». Il a visiblement voulu donner une liste exhaustive des doctrines en présence, plutôt qu'une classification des doctrines en orthodoxes et non orthodoxes. Aujourd'hui, alors que le syncrétisme a fait son œuvre, on ne retient dans la liste des *darśana* orthodoxes que la Mīmāṃsā et le Vedānta, le Nyāya et le Vaiśeṣika, le Sāṅkhya et le Yoga, en les associant deux par deux. Tout se passe comme si l'on avait fait une double distinction, d'une part entre les doctrines conceptuellement élaborées et ce qui ne relève strictement que de l'histoire religieuse (doctrines sectaires et mystiques), d'autre part entre les doctrines qui admettent l'autorité du Veda et celles qui la rejettent. Seuls sont retenus les systèmes compris dans le premier terme de chacune des deux oppositions.

PREMIÈRE PARTIE

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET PROBLÈMES DU LANGAGE AVANT BHARTṚHARI

Avant d'aborder l'étude de la Mīmāṃsā et du Nyāya, où les problèmes du langage tiendront une place importante, il convient de donner un aperçu de la manière dont ces derniers se posaient, autour du début de notre ère, tels qu'ils nous sont livrés par le *Mahābhāṣya* de Patañjali [1], le « Grand Commentaire » sur les *sūtra* grammaticaux de Pāṇini. Śabarasvāmin connaît parfaitement ce texte, et Bhartṛhari se donne pour but d'en faire un commentaire systématique. On ne cherchera pas à réunir tous les passages du MBh qui ont une portée philosophique, car Patañjali n'est pas un philosophe et n'a pas cherché à construire un système. On détachera donc ici uniquement ce qui peut servir à l'intelligence des deux systèmes étudiés dans la première partie, pour renvoyer à la seconde partie les aspects de l'œuvre auxquels se réfère spécialement Bhartṛhari.

1. Le MBh est ainsi antérieur aux *Bhāṣya* de la Mīmāṃsā et du Nyāya, et même très probablement aux *Nyāyasūtra*.

CHAPITRE I

LE MAHĀBHĀṢYA

Patañjali, l'auteur du Grand Commentaire sur les *sūtra* de Pāṇini et les *vārttika* de Kātyāyana, nous fournit, aux environs du début de l'ère chrétienne, un état des problèmes du langage d'autant plus précieux qu'il n'est visiblement guidé par aucun préjugé philosophique. La grammaire est son affaire, et l'on pourrait par conséquent s'étonner de la place qu'il accorde à des discussions pour nous d'allure philosophique. Les rapporte-t-il pour être complet, pour ne rien laisser tomber de ce qui fait la substance des débats oraux entre spécialistes auxquels il assiste ? Seraient-elles un peu comme des parenthèses dans son exposé grammatical ? Ce serait mal connaître, semble-t-il, le souci de concision des plus anciens commentaires brahmaniques rédigés que de le croire ; ce serait aussi méconnaître d'entrée l'importance du langage qui, pour le grammairien comme pour tous les autres dans l'Inde, est moins un instrument d'expression de la pensée qu'un moyen de connaître le réel et d'avoir prise sur lui. Patañjali, comme brahmane sinon comme grammairien, est solidaire de tout mouvement de pensée brahmanique. Le lien entre sa technique et les problèmes philosophiques du langage ne réside pas dans la nature de son objet propre mais dans le milieu où il vit et pense. En même temps, son bon sens et son intelligence indéniable de la réalité particulière qu'il étudie font qu'il en donne une description fine qui le place d'emblée au-dessus des oppositions d'écoles [1]. Aussi les exposés du *Mahābhāṣya* relatifs à l'éternité de la parole et à ce que le langage fait connaître du réel nous livrent pour ainsi dire dans sa

1. Les conclusions de M. Frauwallner sur le désintérêt de Patañjali à l'égard des problèmes philosophiques ne sont-elles pas un peu excessives (cf. *Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣyam des Patañjali*) ? Je suis au contraire frappée de l'espèce d'innocence intellectuelle avec laquelle il nous livre les problèmes de son temps, l'innocence étant la vertu de l'intelligence, non son absence.

pureté toute la complexité des problèmes en milieu brahmanique. Il ne semble nécessaire à aucun moment de supposer un adversaire bouddhiste, ce qui est normal à une époque où le bouddhisme ne s'était pas encore tourné vers de tels problèmes. Cependant le tableau et l'enchevêtrement des questions étudiées sont déjà d'une complexité telle qu'on ne saurait y voir un point de départ.

Encore faut-il poser que l'on ignorera les commentaires sur le MBh, le *Pradīpa* de Kaiyaṭa comme l'*Uddyota* de Nāgeśa, car, sous prétexte de nous éclairer sur ce qu'a voulu dire Patañjali, ils contribuent à obscurcir notablement les choses. Cette précaution vaut d'ailleurs aussi pour le *Śābarabhāṣya*, qu'il nous faudra analyser en ignorant délibérément le *Tantravārttika* qui le commente. Cependant, sachant ce que nous savons des développements ultérieurs, il importe dès maintenant de préciser les points qui, par la suite, feront difficulté chez les commentateurs. Patañjali et Śabara usent en effet de termes différents, *sāmānya*, *jāti*, *ākṛti* d'une part, *vyakti* ou *dravya* et *viśeṣa* d'autre part, là où plus tard on aura simplement deux contraires, le général et le particulier rapportés l'un et l'autre à la substance individuelle ; on aura alors identifié *sāmānya*, *jāti* et *ākṛti*. Il est possible que Patañjali ait été l'occasion de cette réduction dans la mesure où, dans certains contextes, son *ākṛti* est nettement du côté du général, mais en est-il vraiment la cause ?

Le fait est que nous voyons peut-être sous le calame de Bhartṛhari une telle tentative de réduction, dans son commentaire (non publié) sur le MBh. Patañjali, essayant de définir *śabda*, demande [1] si c'est « ce qui est non-différent dans les choses différentes, non détruit quand les choses sont détruites et qui forme leur trait commun -*sāmānya*- » et la réponse est que cette définition est plutôt celle de l'*ākṛti*. Bhartṛhari commente : « Quand il dit : « ce qui est non-différent dans les choses différentes... », il exprime la permanence du genre -*jāti*- ... L'*ākṛti*, ce n'est pas la structure mais simplement le genre » [2]. Toute-

1. MBh I 1 8 *yat tarhi tad bhinneṣvabhinnaṃ chinneṣvacchinnaṃ sāmānyabhūtaṃ sa śabdaḥ / netyāhākṛtir nāmā sā /*

2. *Bhinneṣvabhinnam iti nityatvaṃ jāter āha / ... ākṛtir iti na saṃsthānaṃ kiṃ tarhi jātir eva.* Cité in Sreekrishna Sarma, *The Words ākṛti and jāti in the Mahābhāṣya*, p. 57. Toutefois le ms. (qui porte actuellement le N° T.R. 406.1) ne présente pas ce texte exactement. On y lit : ... *ākṛtir iti tatsaṃsthānāṃ kiṃ tarhi jātir eva*, ce qui est inintelligible. Le *kiṃ tarhi* est sans doute ce qui a autorisé Sreekrishna Sarma à rétablir une négation absente. Le °*ām* final de *tatsaṃsthānām* peut provenir en *devanāgarī* de l'intégration d'un *daṇḍa* de ponctuation à *saṃsthānam*. Reste que Kaiyaṭa ne fait pas état de cette interprétation dans son *Pradīpa*, que le commentaire de Nāgeśa (*Uddyota*) s'inscrit en faux contre elle et que nous verrons en fait Bhartṛhari faire de *ākṛti* un synonyme de *jāti* parce que l'*ākṛti*, au sens de « forme spécifique », sera précisément identifiable au genre dans certains cas. Cf. ci-dessous II i C p. 306. Sur ce ms. cf. II Introduction, p. 262. Sreekrishna Sarma a vu qu'il y avait là un problème néanmoins, et qu'il fallait remonter aux textes par-dessus la tra-

fois, il ne semble pas que l'on ait jamais voulu réduire à une seule signification tous les emplois que fait Patañjali du terme *ākṛti* : Nāgeśa, beaucoup plus tard, dira encore, sous ce même passage du MBh, que pour Patañjali, l'*ākṛti* est le genre *et* la structure -*ākṛtir jātiḥ saṃsthānaṃ ca*-.

Kumārila fait un pas de plus dans son *Ślokavārttika* et son *Tantravārttika* ; indépendamment de tout contexte, les termes *ākṛti*, *jāti* et *sāmānya* deviennent des synonymes ; il met d'ailleurs une telle insistance à les identifier qu'il laisse deviner la difficulté : sans doute cela n'a-t-il pas toujours été ainsi. Dans l'*ākṛtivāda* du *Ślokavārttika* (commentaire du *tarkapāda* du *Śābarabhāṣya*), l'auteur revient par deux fois sur cette question [1] : « C'est précisément le genre -*jāti*- que l'on appelle *ākṛti*, c'est-à-dire ce par quoi l'individu -*vyakti*- prend forme -*ākriyate*- ; ce trait commun -*sāmānya*- des individus concrets est le fondement d'une seule et même idée », dit-il déjà au v. 3, et il reprend au v. 18 [2] : « La propriété essentielle de choses différentes qui est l'objet d'une seule et même idée, c'est cela que nous appelons *sāmānya*, *ākṛti*, *jāti* ou *śakti* ». Il n'est pas question de nier l'importance capitale de ces déclarations vues sous l'angle épistémologique, et l'on essaiera de leur faire justice par la suite. Ce qui, pour le moment, doit nous retenir, est l'examen de leur fidélité au texte de base, le commentaire de Śabarasvāmin. Aussi bien la relation du Śā.Bhā. à la glose de Kumārila est-elle encore plus précise dans le *Tantravārttika* qui, étant partiellement écrit en prose, suit phrase par phrase le texte du *Bhāṣya*. Or, Kumārila laisse percer une certaine gêne lorsque, sous l'*ākṛtyadhikaraṇa* du Śā.Bhā., il cherche à justifier son interprétation de l'*ākṛti* comme *jāti*, contre celle que lui impose visiblement le texte [3] : « Mais, (objecte un adversaire,) puisqu'on a déjà exposé l'*ākṛti* dans le premier *pāda*, la discussion qui a lieu maintenant est de peu d'utilité. — C'est vrai, (répond Kumārila,) *l'ākṛti*

dition postérieure. Cependant, je ne me rallierai pas à sa conclusion qui fait d'*ākṛti* une réalité et de *jāti* un concept. Cf. aussi L. Renou, *Terminologie Grammaticale* s. v. *ākṛti*, qui donne les divers sens du mot en s'appuyant sur la tradition. L'expression *ākṛtigaṇa* désigne des « listes (de mots cités à titre de) spécimens » ; c'est la forme seule des mots qui décide de leur appartenance à cette liste. Le *paripūrṇagaṇa* est au contraire une « liste exhaustive » de mots.

1. *jātim evākṛtim prāhur vyaktir ākriyate yayā / sāmānyaṃ tacca piṇḍānām ekabuddhinibandhanam //*

2. *tenātmadharmo bhedānām ekadhīviṣayo'sti naḥ / sāmānyam ākṛtir śaktir vā so'bhidhīyatām //* On verra en étudiant Bhartṛhari que l'inclusion du terme *śakti* dans la liste des synonymes du genre par Kumārila provient de l'influence du grammairien.

3. TV I 3 30, p. 294 *nanu prathamapāda evākṛter nirūpaṇād idānīm praśnottare mandaprayojane / ucyate / satyam evākṛtiḥ pūrvam pratyakṣeṇa nirūpitā / saṃsthānāśaṅkyā tvatra sāmānyātmā nirūpyate / ... saṃsthānasya nāśitvāt prativyakti ca bhedataḥ / sāmānyavyavahāritvaṃ nākṛtitve'vakalpate // atha saṃsthānasāmānyam ākṛtitvena gṛhyate / aśvādiṣvapi tulyatvād bhaved ākṛtisaṃkaraḥ //*

a été exposée auparavant de façon directe. Mais maintenant, on expose qu'elle est identique au genre *-sāmānya-*, à cause du doute (qu'on pourrait avoir, qu'il s'agit) de la structure (de l'objet) ». Et un peu plus loin : « Étant donné que la structure (de l'objet) est périssable et qu'elle est différente en chaque individu, on ne pourrait pas se servir de l'*ākṛti* comme d'un trait commun. Et si c'était la structure commune que l'on entendait par *ākṛti*, alors, étant donné qu'elle serait commune aussi aux chevaux, etc. (et pas seulement aux vaches), on confondrait les structures ». Pour arriver à ce commentaire, Kumārila (suivi par G. Jha dans sa traduction du Śā.Bhā.) doit mettre sous le calame de Śabara ce qui, en fait, introduit un *pūrvapakṣa*, une thèse adverse [1] : « L'*ākṛti* n'est rien d'autre que ce qui est commun (ou : le genre *-sāmānya-*) dans les substances, les qualités et les mouvements ».

D'ailleurs Ganganath Jha, dans sa traduction du Śā.Bhā., fait par deux fois une remarque dont nous verrons qu'elle est très pertinente et qu'il eût fallu en tirer les conséquences jusqu'au bout : sous le *sūtra* I 1 5, lorsque Śabara dit que le mot exprime l'*ākṛti*, G. Jha traduit le terme par « classe » ou « genre » (qu'il identifie), et ajoute entre parenthèses [2] : « In the *Nyāyasūtra*, *ākṛti* has been taken as different from *jāti*, class ; it has been taken there in the sense of the *shape* or *form* that characterises a particular *class* of things. In Mīmāṃsā however, we find that *ākṛti* is taken to be the same as *jāti*. The *Ślokavārttika Ākṛti* v. 3 clearly says that « this class itself has been called *ākṛti* in the sense that the individual is characterised by it » ; and Maṇḍana Mishra also declares in his *Anukramaṇī* that « the word *go* denotes the class ». Plus loin, sous Śā.Bhā. I 3 30, sa fidélité est à nouveau mise à l'épreuve, et tout en optant pour la solution traditionnelle, il ne peut s'empêcher de remarquer [3] : « In this context, the term *ākṛti* could best be rendered as « configuration » and as this also is a factor that is common to all individuals, we would have adopted it ; but the *Tantravārttika* having declared that *ākṛti* does not stand for the *shape*, it has been thought advisable to stick to the one uniform rendering « class » ».

On devine qu'il y a là un problème qui dépasse la stricte question de l'interprétation : il y a dans les plus anciens textes de la philosophie brahmanique, le *Nyāyabhāṣya* et le *Śābarabhāṣya*, une notion de l'*ākṛti* qui gêne Kumārila et qu'il s'ingénie à faire disparaître en la réduisant à autre chose ; cette gêne, il pourrait l'avoir héritée de Bhartṛhari commentant le *Mahābhāṣya*, ou du moins, avoir suivi l'exemple de ce dernier pour la surmonter. Nous pressentons donc déjà, pour la première période de l'histoire de la pensée brahmanique, une unité dans

1. Śā.Bhā. I 3 30, p. 294 *dravyaguṇakarmaṇām sāmānyamātram ākṛtiḥ*.
2. Śā.Bhā. transl. by G. Jha, vol. I, p. 21.
3. *Ibid.*, p. 120.

la position des problèmes qui n'est pas tout à fait celle de la période suivante, inaugurée sans doute par Bhartṛhari. Cette unité n'exclut pas des différences, mais celles-ci ne prennent toute leur signification que sur ce fond d'unité. C'est elle aussi, par conséquent, qui nous autorise — et nous impose même de le faire — à priver notre étude des textes afférents de la lumière des commentaires ultérieurs.

Or, si le *Mahābhāṣya* ne cherche pas à élaborer une structure d'ensemble de la connaissance, il fournit une première mise en place de notions fondamentales très précieuse pour éclairer les deux *Bhāṣya* que l'on examinera ensuite.

A. L'ÉTERNITÉ DU LANGAGE

Un traité quelconque qui prétend au droit de cité dans l'ensemble du savoir brahmanique commence par justifier son existence et préciser son objet. *A fortiori* en est-il ainsi quand il s'agit d'un *vedāṅga* (« science annexe du Veda ») comme la grammaire. C'est donc sur une formule de type traditionnel que s'ouvrent les *vārttika* de Kātyāyana [1] : « La relation entre le mot et son objet étant établie, et l'usage d'un mot en référence à son objet (étant connu) par l'usage courant, le traité (de la Grammaire) fixe ce qui est « dharmique » ». L'idée exprimée est fréquemment reprise ultérieurement : la grammaire n'est pas créatrice du langage ; elle travaille au contraire sur une langue constituée où les mots et leurs objets sont connus en référence les uns aux autres. Elle n'est pas destinée non plus à apprendre la langue, puisque les enfants l'apprennent au contact des adultes qui s'en servent. Son seul objet est de fixer la correction des termes. Il ne s'agit même pas — contrairement à ce que dira ensuite le MBh [2] — de préserver la langue védique qui risquerait de se détériorer. Kātyāyana a probablement moins que Patañjali le sentiment d'un écart entre le sanskrit védique et le sanskrit classique ; il croit trop en tout cas à la sûreté de la transmission traditionnelle des textes et de la langue pour donner un tel but à la science grammaticale. Celle-ci n'en est pas moins d'essence religieuse, puisqu'en séparant dans la langue ce qui est tenu pour correct et ce qui ne l'est pas, elle assure le bon usage qui est par lui-même *dharma* [3]. Il est probable d'ailleurs que cet « usage précédé de

1. Kāt. vār. 1, I 6 16, 8 3 *siddhe śabdārthasambandhe lokato'rthaprayukte śabdaprayoge śāstreṇa dharmaniyamaḥ*.
2. MBh I 1 15 *rakṣārthaṃ vedānām adhyeyaṃ vyākaraṇam / lopāgamavarṇavikārajño hi samyag vedān paripālayiṣyati*, « il faut étudier la grammaire pour préserver les Veda ; car celui qui connaît les élisions, les augments et les transformations de phonèmes protègera la correction des Veda ».
3. Kāt. vār. 9, I 10 21 *śāstrapūrvake prayoge'bhyudayas tat tulyaṃ vedaśabdena*

l'étude de la grammaire » — *śāstrapūrvakaḥ prayogaḥ* — se réfère essentiellement à la récitation védique : celle-ci est source de bonheur céleste — *abhyudaya* — à l'égal de l'exécution des rites védiques, le *dharma* étant lui-même ce qui procure le bonheur. Mais il peut être aussi question là de l'utilisation des *mantra* védiques dans le rituel.

Patañjali s'arrête fort peu à cette idée que la grammaire assure un usage « dharmique » de la langue. Il commente longuement au contraire le début du premier *vārttika* : *siddhe śabdārthasambandhe*, qu'il analyse tout de suite en : *siddhe śabde'rthe sambandhe ca*, « le mot, son objet et leur relation étant établis »[1], ce qui est grammaticalement peu vraisemblable. Cependant, il a déjà déclaré, — ou plutôt fait dire par Vyāḍi dont il cite le *Saṅgraha* — que le mot peut être *kārya* — produit —, ou *nitya* — éternel —, cela ne change rien à la science de la grammaire[2]. Il finira par se rallier à une interprétation du *vārttika* que l'on pourrait appeler minimiste et qui, d'ailleurs, doit être plus proche de la conception de Kātyāyana que tout ce qui a précédé. Il est donc probable que toute la discussion rapportée sous ce membre de phrase est l'écho de débats du temps.

L'analyse du *vārttika* ainsi faite semblerait commander une série de positions quant à la nature du mot, de son objet et de leur relation. En fait, rien n'est dit du mot. La nature de l'objet est examinée à titre d'hypothèse[3] et, semble-t-il, avec l'idée qu'elle pourrait fonder la permanence du langage ; mais toute l'attention se porte sur le sens à donner au terme *siddha*. Patañjali en fait un synonyme de *nitya*, « permanent », peut-être même « éternel » —, mais cette synonymie elle-même réclame commentaire, car la notion de permanence semble être assez vague et ne recouvrir aucune conception philosophique définie[4] : « Le terme *siddha* est un synonyme de *nitya*. — Comment le sait-on ? — Parce qu'il s'applique à des choses stables, immuables : on dit du ciel qu'il est *siddha*, de la terre qu'elle est *siddha*, de l'éther qu'il est *siddha*. — Oui, mais malheureusement, il s'applique aussi à des choses produites : on dit du riz qu'il est *siddha*, « prêt », du brouet de pois qu'il est *siddha*, du gruau d'orge qu'il est *siddha*. Dans la mesure

« Quand on se sert (de la langue) après avoir étudié la grammaire, (on obtient) le bonheur céleste tout comme par la parole védique ».

1. MBh I 6 16. Le sens obvie du *vārttika* est : « La relation entre le mot et son objet étant établie ».

2. MBh I 6 12 *saṅgraha etat prādhānyena parīkṣitam nityo vā syāt kāryo veti | tatroktā doṣāḥ prayojanānyapyuktāni | tatra tveṣa nirṇayo yadyeva nityo'thāpi kārya ubhayathāpi lakṣaṇam pravartyam iti ||*

3. Cf. ci-dessous p. 43 sqq.

4. MBh I 6 17 *nityaparyāyavācī siddhaśabdaḥ || katham jñāyate | yat kūṭastheṣvavicāliṣu bhāveṣu vartate | tad yathā | siddhā dyauḥ siddhā pṛthivī siddham ākāśam iti | nanu ca bhoḥ kāryeṣvapi vartate | tad yathā | siddha odanaḥ siddhaḥ sūpaḥ siddhā yavāgūr iti | yāvatā kāryeṣvapi vartate tatra kuta etannityaparyāyavācino grahaṇaṃ na punaḥ kārye yaḥ siddhaśabda iti | saṅgrahe tāvat kāryapratidvandvibhāvānmanyāmahe nityaparyāyavācino grahaṇam iti | ihāpi tad eva |*

où il s'applique aussi à des choses produites, d'où sait-on qu'il est ici synonyme de *nitya* et que ce terme *siddha* ici ne s'applique pas aux choses produites ? — Etant donné que dans le *Saṅgraha* il est donné uniquement comme l'opposé de *kārya* — « produit » —, nous considérons qu'on doit l'entendre comme synonyme de *nitya*. Et il en est de même ici aussi ».

Le premier sens de *siddha* (et de *nitya* — car nous verrons que lui aussi souffre plusieurs acceptions) est donc à peu près « éternel », avec la double connotation : ce qui existe depuis toujours et ce qui existe par soi, sans être l'effet ou le produit *-kārya-* d'une cause. Ce serait en particulier le sens reçu dans le *Saṅgraha*. Cependant, le second usage du terme *siddha*, que l'on cherche à opposer au premier, est aussi parfaitement connu des grammairiens : est *siddha* tout objet achevé (« prêt ») et exprimé par un nom séparé, par opposition à l'action inachevée ou à la chose que l'on doit faire advenir, *sādhya*. Aussi Patañjali continue-t-il, sans exclure ce deuxième sens de *siddha*[1] : « Ou encore, il y a des mots isolés (dont le sens) est complètement déterminé, comme par exemple : « mangeur d'eau » — *abbhakṣa* —, « mangeur-d'air » — *vāyubhakṣa* — ; on désigne par ces expressions quelqu'un qui ne se nourrit que d'eau ou quelqu'un qui ne se nourrit que d'air. Il en est de même ici aussi : (la réalité à laquelle on a affaire) est uniquement accomplie, et non à accomplir ». Autrement dit, cette distinction entre l'achevé et l'inachevé peut encore fournir une explication valable du *vārttika* : le langage dans son ensemble est une réalité achevée, existant déjà au moment où l'on commence à s'en servir, et l'usage qu'on en fait ne le modifie pas. Mais la synonymie *siddha-nitya* serait en ce cas moins évidente, ce qui ne paraît pas satisfaire le grammairien. Patañjali tente donc d'autres explications qui rapprochent à nouveau *siddha* de *nitya*[2] : « Ou encore, il faut considérer qu'il y a eu chute du premier terme (du composé) : *siddha* serait pour *atyantasiddha* — « établi de façon absolue » —, tout comme on dit

1. *Ibid.*, 22 *athavā santyekapadānyapyavadhāraṇāni | tad yathābbhakṣo vāyubhakṣa ityapa eva bhakṣayati vāyum eva bhakṣayatīti gamyata evam ihāpi siddha eva na sādhya iti ||*

2. *Ibid.*, 24 *athavā pūrvapadalopo'tra draṣṭavyaḥ | atyantasiddhaḥ siddha iti | tad yathā | devadatto dattaḥ satyabhāmā bhāmeti || athavā vyākhyānato viśeṣapratipattir na hi sandehād alakṣaṇam iti nityaparyāyavācino grahaṇam iti vyakhyāsyāmaḥ || kim punar anena varṇyena kiṃ na mahatā kaṇṭhena nityaśabda evopātto yasminnupādīyamāne'sandehaḥ syāt | maṅgalārtham | māṅgalika ācāryo mahataḥ śāstraughasya maṅgalārthaṃ siddhaśabdam āditaḥ prayuṅkte maṅgalādīni hi śāstrāṇi prathante vīrapuruṣakāṇi ca bhavantyāyuṣmatpuruṣakāṇi cādhyetāraśca siddhārthā yathā syur iti | ayaṃ khalvapi nityaśabdo nāvaśyaṃ kūṭastheṣvavicāliṣu bhāveṣu vartate | kiṃ tarhi | ābhīkṣṇye'pi vartate | tad yathā | nityaprahasito nityaprajalpita iti | yāvatābhīkṣṇye'pi vartate tatrāpyanenaivārthaḥ syād vyākhyānato viśeṣapratipattir na hi sandehād alakṣaṇam iti | paśyati tvācāryo maṅgalārthaścaiva siddhaśabda āditaḥ prayukto bhaviṣyati śakṣyāmi cainaṃ nityaparyāyavācinaṃ varṇayitum iti | ataḥ siddhaśabda evopātto na nityaśabdaḥ ||*

« Datta » pour « Devadatta » ou « Bhāmā » pour « Satyabhāmā ». Ou encore, nous expliquerons qu'il faut entendre (*siddha*) comme un synonyme de *nitya* parce que la connaissance du sens particulier vient de l'explication (qu'on en donne) et que le doute n'entraîne pas l'absence de règle. — A quoi bon alors ce terme qui a besoin d'explication ? Pourquoi ne pas avoir simplement eu recours au terme *nitya* à haute et intelligible voix ? Ainsi, il n'y aurait pas eu de doute. — C'est pour (attirer) une bénédiction. Le maître (Kātyāyana), en quête de bénédiction, emploie dès le début le terme *siddha* en guise de formule propitiatoire du grand flot du traité (de la grammaire), car les traités qui commencent par une formule propitiatoire deviennent célèbres, ils font de leurs auteurs des héros et des hommes de longue vie, et ceux qui les ont étudié ont pleinement atteint leur but. D'ailleurs le terme *nitya* ne s'applique pas nécessairement à des choses stables et immuables. — Et à quoi donc ? — Il s'applique aussi à un cas de répétition continuelle : « il rit constamment, il parle constamment ». Or quand il s'applique aussi à un cas de répétition continuelle, on a encore le sens tel « qu'il est déterminé par l'explication (qu'on en donne), et pour lequel le doute n'entraîne pas l'absence de règle ». Mais le Maître (Kātyāyana) voit que le terme *siddha* employé pour commencer aura précisément le sens d'une formule propitiatoire et que lui pourra l'expliquer comme un synonyme de *nitya*. Voilà pourquoi il a eu recours au terme *siddha* et non au terme *nitya* ».

Quoique ces diverses interprétations de *siddha* ne préjugent en rien de la nature métaphysique du langage ou des choses, c'est bien la notion d'éternité vraie qui s'impose à travers elles. Celle-ci est posée *a priori*, consciemment, comme un postulat, puisqu'ensuite seulement Patañjali se demande ce que cela entraîne comme conception de l'objet exprimé par le mot [1]. Elle est en particulier logiquement antérieure à l'analyse du vār. en *siddhe-śabde-arthe-sambandhe ca* et ne l'implique d'ailleurs pas nécessairement. C'est pourquoi la conclusion de la discussion n'est pas absolument imprévisible ni contradictoire, et elle n'annule certainement pas tout ce qui la précède [2] : « Et si ce n'était

1. C'est en effet à ce point précis que s'insère la discussion sur l'objet du mot qu'introduit la question : *atha kam punaḥ padārtham matvaiṣa vigrahaḥ kriyate siddhe śabde'rthe sambandhe ceti*, « Que considère-t-on comme objet du mot quand on analyse ainsi (le vār.) : le mot, son objet et leur relation étant établis ? » Le mot *nitya*, considéré comme synonyme courant de *siddha*, s'y verra attribuer de nouvelles significations. Cf. ci-dessous p. 43 sqq.

2. MBh I 7 23 *athavā kiṃ na etenedaṃ nityam idam anityam iti / yannityaṃ tam padārtham matvaiṣa vigrahaḥ kriyate siddhe śabde'rthe sambandhe cet // katham punar jñāyate siddhaḥ śabdo'rthaḥ sambandhaśceti / lokataḥ / yalloke'rtham artham upādāya śabdān prayuñjate naiṣāṃ nirvṛttau yatnaṃ kurvanti / ye punaḥ kāryā bhāvā nirvṛttau tāvat teṣāṃ yatnaḥ kriyate / tad yathā / ghaṭena kāryaṃ kariṣyan kumbhakārakulaṃ gatvāha kuru ghaṭaṃ kāryam anena kariṣyāmīti / na tadvacchabdān prayokṣyamāṇo vaiyākaraṇakulaṃ gatvāha kuru śabdān prayokṣya iti / tāvatyevārtham artham upādāya śabdān prayuñjate //*

pas en distinguant ce qui est éternel -*nitya*- et ce qui ne l'est pas, et en considérant que l'éternel est l'objet du mot, que l'on analyse ainsi le *vārttika* : « le mot, son objet et leur relation étant établis » ? — Alors comment sait-on que « le mot, son objet et leur relation sont établis » ? — (vār.) *D'après l'usage courant.* Quand on emploie des mots en référence à tel ou tel objet dans l'usage courant, on n'a pas à faire un effort pour les fabriquer. Ce sont seulement des choses qui sont des produits pour la fabrication desquelles il faut faire un effort. Par exemple, si l'on a quelque chose à faire avec une cruche, on va chez le potier et on lui dit : « Fais-moi une cruche, car j'ai quelque chose à faire avec ». Mais si l'on désire employer des mots, on ne va pas de la même manière chez le grammairien pour lui dire : « Fais-moi des mots pour que je les emploie ». On se borne à employer les mots en référence à un objet. »

Le postulat est réduit cette fois à une simple constatation de fait, à savoir qu'on n'assiste jamais à une mise en relation des objets et des mots, parce que cette relation existe déjà quand on veut s'en servir. On ne fabrique pas les mots, mais il faut ajouter immédiatement : pas plus que les choses qu'ils désignent, même lorsqu'il s'agit d'un objet transitoire et fabriqué. En effet, on insiste sur l'analyse du *vārttika*, selon laquelle ce n'est pas seulement la relation entre le mot et son objet qui est établie, donc permanente et éternelle, mais aussi le mot lui-même et son objet. Or on vient de préciser qu'il n'était pas du tout nécessaire pour faire cette analyse de se référer à une conception déterminée de l'objet du mot. Autant dire que l'on ne veut pas prendre parti sur le plan métaphysique et que l'on se borne à constater l'objectivité totale du monde des choses et du langage : c'est un monde qui, tout en étant ordonné au bonheur de l'homme, échappe totalement à celui-ci dans ses fondements ; il est incréé et, partant, sans commencement. C'est d'ailleurs ce qui fait sa sûreté, et que le grammairien peut se fier à l'usage pour édifier la science du langage ; l'usage lui-même n'est pas une création humaine, il n'est que la transmission de ce qui a toujours existé.

On voit moins bien cependant la raison pour laquelle Patañjali insiste encore sur la décomposition du *vārttika* en ses éléments, alors qu'une interprétation grammaticalement plus correcte pourrait suffire ; on se bornerait alors à constater que la *relation* des mots aux choses est établie, sans prendre parti sur les *termes* de cette relation. Mais son refus, au début du passage cité ci-dessus, de prendre en considération l'objet du mot en tant qu'éternel montre qu'en fait le *siddha* du vār. connote pour lui indissolublement la permanence et le fait d'être un objet achevé, non modifié par une action ; quand on emploie un mot, c'est seulement en référence à un objet *déjà là* -*siddha*-, et le mot lui-même est tout fait -*siddha*-, prêt à être

utilisé. Le caractère permanent — *siddha* encore — s'attacherait plutôt à la relation entre les deux, sans que cela implique par conséquent une éternité proprement ontologique. On rejoint alors la considération initiale attribuée à Vyāḍi : que le mot soit un produit ou qu'il soit éternel, cela ne change rien à la grammaire, ni *a fortiori* à l'usage du langage sur lequel elle s'appuie. Patañjali ne fait donc aucune hypothèse et ne pose aucune thèse d'ordre ontologique [1].

Il semble bien qu'il en soit ainsi chaque fois qu'il fait intervenir la notion d'éternité (en utilisant toujours le terme *nitya*, qui est décidément le seul terme courant pour connoter la permanence ou l'éternité). Qu'il suffise ici de mentionner la discussion grammaticale sur les « formes originelles » et leurs « substituts » — *sthānin* et *ādeśa* —, qui est directement commandée par la considération de l'éternité du langage [2] : « Les notions de *sthānin* et d'*ādeśa* ne peuvent s'appliquer à des mots éternels. — Pourquoi ? — *A cause de leur éternité.* Ce qu'on appelle *sthānin*, c'est ce qui, après avoir été, n'est plus, et ce qu'on appelle *ādeśa*, c'est ce qui existe alors que cela n'existait pas auparavant. Or on ne peut avoir dans des mots qui sont éternels la destruction de ce qui existe ou l'apparition de ce qui n'existait pas ». La solution à laquelle se rallie Patañjali est celle-ci, qui une fois de plus trahit l'indifférenciation fondamentale du terme *nitya* dans son vocabulaire [3] : « On emploie le mot *sthāna*, « à la place de », aussi pour ce qui existait auparavant. — Comment cela ? — Dans la pensée. Par exemple, une personne dit à une autre : « A l'Est du village, ce sont des manguiers (que vous voyez) ». L'autre en aura dans tous les cas l'idée des manguiers. Après cela, la première personne reprend : « Quant à ces arbres à la sève laiteuse, aux racines pendantes et aux larges feuilles, ce sont des banyans ». L'autre alors passe de l'idée des manguiers à celle des banyans. De là, il constate que les manguiers s'éloignent de sa pensée tandis que les banyans y accèdent. Or les

1. On verra que, dans ses définitions de *śabda*, il ne fait à aucun moment intervenir la considération de l'éternité ou de la non-éternité. Cf. ci-dessous II iii A p. 371.

2. MBh ad I 1 56, I 137 4 *sthānyādeśa ityetannityeṣu śabdeṣu nopapadyate / kiṃ kāraṇam / nityatvāt / sthānī hi nāma yo bhūtvā na bhavati / ādeśo hi nāma yo'bhūtvā bhavati / etacca nityeṣu śabdeṣu nopapadyate yat sato nāma vināśaḥ syād asato vā prādurbhāva iti //*

3. *Ibid.* 18 *bhūtapūrve cāpi sthānaśabdo vartate / katham / buddhyā / tad yathā / kaścit kasmaicid upadiśati prācīnam grāmād āmrā iti / tasya sarvatrāmrabuddhiḥ prasaktā / tataḥ paścād āha ye kṣīriṇo'varohavantaḥ pṛthuparṇās te nyagrodhā iti / sa tatrāmrabuddhyā nyagrodhabuddhim pratipadyate / sa tataḥ paśyati buddhyāmrāṃścāpakṛṣyamāṇānnyagrodhāṃścādhīyamānān / nityā eva ca svasmin viṣaya āmrā nityāśca nyagrodhā buddhis tvasya vipariṇamyate / evam ihāpyastir asmā aviśeṣeṇopadiṣṭaḥ / tasya sarvatrāstibuddhiḥ prasaktā / so'ster bhūr bhavatītyastibuddhyā bhavatibuddhim pratipadyate / sa tataḥ paśyati buddhyāstiṃ cāpakṛṣyamāṇam bhavatiṃ cādhīyamānam / nitya eva ca svasmin viṣaye'stir nityo bhavatir buddhis tvasya vipariṇamyate //*

manguiers, dans leur domaine propre, sont permanents -*nitya*-, et permanents aussi les banyans. C'est l'idée qui change. De même ici aussi, quand la forme *asti* lui est enseignée sans rien préciser, il a toujours l'idée de *asti*, mais par le *sūtra* (de Pāṇini II 4 52) « *bhū* se substitue à *asti* », il passe de l'idée de *asti* à celle de *bhū*, et il constate que *asti* s'éloigne de sa pensée tandis que *bhū* y accède ; or *asti* est bien permanent dans son domaine propre, et permanent aussi est *bhavati*, mais c'est l'idée qui change ».

Sans nous interroger sur la valeur de cette analogie, constatons que le terme *nitya*, qui qualifie les manguiers et les banyans, peut difficilement s'appliquer à autre chose qu'aux arbres individuels concrets qui sont situés (les manguiers) ou décrits au moyen de leur forme spécifique (les banyans) ; le pluriel à lui seul suffirait à nous en assurer, et l'on ne peut par conséquent attribuer à ces arbres en aucun sens une éternité vraie. *Nitya* exprime donc une permanence relative [1], quelque chose de très proche de ce qu'exprime le terme *siddha* quand il est opposé à *sādhya*. Nous aurons l'occasion de voir que, pour la pensée brahmanique, toute action — c'est-à-dire tout mouvement — est conçue comme formée d'une succession de positions instantanées, si bien qu'elle n'existe pas à proprement parler. Ce qui existe, ce sont ses points d'application, ses instruments et son résultat, toutes choses qui sont *siddha*. Inversement, nous verrons que le *Nyāyabhāṣya* tient le son -*śabda*- pour *anitya*, non-permanent, c'est-à-dire en fait *instantané* [2]. Il n'est donc pas sûr que dans la langue du MBh le terme *nitya* veuille dire plus que « non-instantané ». On ne voit guère de raison par conséquent d'attribuer à Patañjali autre chose que l'idée d'une permanence du langage pure et simple, qui est à la fois un fait d'expérience à l'échelle d'une vie d'homme et un postulat pour la théorie de la connaissance sous-jacente à toute cette discussion et non-explicitée.

Enfin, si Patañjali, au contraire de Kātyāyana, donne pour objet à la grammaire la préservation des Veda -*rakṣārthaṃ vedānām* —, c'est peut-être qu'il n'attribue pas à ces derniers une éternité auto-

1. On sait par ailleurs qu'à l'origine *nitya* signifie « propre, personnel », et qu'il est alors synonyme de *sva*. Cf. Minoru Hara, *Note on the sanskrit word ni-tya* et L. Renou, *Etudes védiques*..., T. X, p. 70.

2. Nyā. Bhā. II 2 13 à 39. Ce qui ne l'empêchera pas de se poser le problème des « substituts », d'un autre point de vue, il est vrai (II 2 40 à 57). De plus, il se le posera à propos de Pā. VI 1 77 *iko yaṇaci*, qui pose la substitution de la semi-voyelle *ya* à la voyelle *i* devant voyelle, tandis que le MBh ne soulève plus la question à ce moment-là. A l'époque du Nyā. Bhā., d'autre part, il ne serait plus vrai de dire que *nitya* signifie simplement « permanent ». Il est d'ailleurs probable que, dès l'époque de Patañjali, l'usage philosophique de *nitya* l'opposait déjà à *kārya*, puisqu'on l'a vu poser la question de savoir si le langage était *nitya* ou *kārya* (cf. ci-dessus p. 36). Sa terminologie à lui, cependant, doit être plus proche d'un usage courant du terme *nitya* qui indique la constance, la permanence, sans préjuger d'une éternité vraie.

nome et qui se passerait de l'activité humaine. De toutes façons, il n'est pas question de la *śruti* dans toute sa discussion sur *siddha* et *nitya*. La permanence du langage n'est d'aucune manière mise en relation avec le fait que ce dernier sert à exprimer la Révélation [1]. Par contre, c'est le bon usage lui-même de la langue que Kātyāyana a posé comme *dharma* et Patañjali accepte l'idée d'un parallèle entre l'efficacité de la parole védique qui commande des actes rituels et celle du bon usage de la langue. Mais on sent qu'il ne fait en cela que suivre Kātyāyana et ne cherche pas à préciser ce parallélisme. Cependant, le début du *Paspaśāhnika* laisse clairement entendre que ce bon usage est recherché avant tout pour la récitation des textes védiques : même pour Patañjali, la grammaire reste un *aṅga* — une annexe — des Veda, alors même que la langue védique y tient de moins en moins de place [2]. Mais il est probable, d'après ce que nous livre l'examen de la notion de *siddha-nitya* appliquée au langage, qu'il y a là pour lui un élément purement traditionnel qui reste assez extérieur à sa pensée de grammairien.

Quoi qu'il en soit, sa position du problème fera autorité ; les deux conceptions de *śabda* qui s'y trouvent associées et juxtaposées se trouveront par la suite dissociées, ou du moins accentuées différemment : la Mīmāṃsā, en posant l'éternité vraie de la parole et de sa relation aux choses, et en la prouvant notamment par le *fait* de la transmission du langage de génération à génération, est fidèle à sa propre tradition, mais peut aussi se réclamer de Patañjali. Le Nyāya, en posant l'impermanence du son et la *perpétuité -nityatva-* sans commencement

1. Cf. MBh ad III 3 133, II 160 11 un autre exemple de l'emploi de *nitya* pour indiquer l'existence permanente — *nityām sattām* — d'un puits (cité in L. Renou, *La théorie des temps du verbe d'après les grammairiens sanskrits*, p. 319). Détail intéressant : cette existence permanente n'a pas besoin d'être perçue ; il suffit qu'on voie le puits une fois pour poser sa permanence par la pensée — *buddhyā* —. Il y a de plus un usage purement grammatical de *nitya* qui n'implique bien entendu rien de plus que la constance d'une règle.

2. MBh I 1 14 *rakṣārthaṃ vedānām adhyeyaṃ vyākaraṇam / lopāgamavarṇavikārajño hi samyag vedān paripālayiṣyati / ūhaḥ khalvapi / na sarvair liṅgair na ca sarvābhir vibhaktibhir vede mantrā nigaditāḥ / te cāvaśyaṃ yajñagatena yathāyathaṃ vipariṇamayitavyāḥ / tān nāvaiyākaraṇaḥ śaknoti yathāyathaṃ vipariṇamayitum / tasmād adhyeyaṃ vyākaraṇam // āgamaḥ khalvapi / brāhmaṇena niṣkāraṇo dharmaḥ ṣaḍaṅgo vedo'dhyeyo jñeya iti / pradhānaṃ ca ṣaṭsvaṅgeṣu vyākaraṇam pradhāne ca kṛto yatnaḥ phalavān bhavati //* « Il faut étudier la grammaire pour préserver les Veda. Celui qui connaît les élisions, les augments et les transformations de phonèmes protègera la correction des Veda. Il y a aussi des modifications (à effectuer) : les *mantra* qui se trouvent dans le Veda ne sont pas récités avec tous leurs genres et toutes leurs désinences casuelles. Il est nécessaire de les transformer en accord avec ce qui se passe dans le sacrifice ; et celui qui n'est pas grammairien ne peut les transformer comme il faut. C'est pourquoi il faut étudier la grammaire. Et il y a aussi la tradition : un brahmane doit étudier le Veda avec ses six sciences annexes sans avoir de motif particulier : c'est son *dharma*. Or des six sciences annexes, la grammaire est la plus fondamentale et l'effort que l'on fait relativement à ce qui est fondamental porte fruit ».

de la transmission des conventions qui forment le langage, ne sera pas non plus infidèle au *Mahābhāṣya*. C'est l'absence de choix philosophique chez Patañjali qui lui permet de juxtaposer ce que l'on pourrait appeler la théorie et le fait sans chercher à les coordonner ou à les renforcer l'une par l'autre. La Mīmāṃsā, au contraire, mettra le fait au service de la théorie, tandis que le Nyāya transformera le fait en théorie. Ce faisant, l'un et l'autre garderont les deux aspects distingués par le Maître en les articulant chacun à sa manière.

B. L'OBJET DU MOT

L'examen de la dénotation du mot sera compliqué par la difficulté évoquée au début de ce chapitre. Outre qu'il nous faudra voir ce que le mot nous fait connaître de la chose selon Patañjali, il sera nécessaire en même temps de déterminer la signification exacte des termes *ākṛti*, *jāti* et *sāmānya* qui par la suite seront considérés comme synonymes. Il ne saurait être question de passer en revue tous les textes du *Mahābhāṣya* afférents à cette double question, car ils sont trop nombreux, mais l'on se bornera à choisir les plus topiques d'entre eux.

Le problème de la dénotation du mot est abordé essentiellement dans deux textes très différents à la fois par le contexte et par la position même du problème. Le premier de ces textes s'insère dans la discussion sur l'éternité du langage déjà examinée ; c'est pourquoi l'on se demande quelle conception de l'objet du mot recouvre l'analyse du *vārttika* en *siddhe śabde'rthe sambandhe ca*, autrement dit, ce que doit être l'objet du mot pour qu'on puisse le dire *siddha* [1] : « Que croit-on être l'objet du mot quand on analyse ainsi le *vārttika* : « le mot, son objet et leur relation étant établis » ? — On répond : c'est l'*ākṛti*, la « forme spécifique ». — Pourquoi cela ? — Parce que l'*ākṛti* est permanente, la chose individuelle non permanente ». Sans doute, la question est posée sitôt après que l'on a donné le maximum de force au terme *siddha*, et l'on peut penser alors que ce dernier connote une éternité vraie. Mais la façon de poser la question est peu grammaticale : le grammairien ne part pas de conceptions, mais de faits, si bien que la discussion ainsi introduite ne peut livrer le dernier mot de Patañjali ; du moins sa présentation théorique laisse attendre un exposé plus concret, qui ne manquera pas de venir dans le second texte annoncé.

1. MBh I 7 8 *atha kam punaḥ padārtham matvaiṣa vigrahaḥ kriyate siddhe śabde'rthe sambandhe ceti / ākṛtim ityāha / kuta etat / ākṛtir hi nityā dravyam anityam //* Ce passage s'insère après que l'on a expliqué la préférence de Kātyāyana pour le terme *siddha* par l'ambiguïté du terme *nitya* et le désir d'en faire une formule propitiatoire. Cf. ci-dessus p. 38.

Cependant le dialogue qui s'engage ici est en soi fort curieux, d'autant plus qu'il ne reparaîtra nulle part sous une forme aussi explicite [1] : — Et si l'objet du mot est la chose individuelle, comment doit-on analyser le *vārttika* ? — « Le mot et sa relation avec l'objet étant établis » ; car c'est la relation des objets avec les mots qui les expriment qui est alors permanente. Ou plutôt, c'est précisément si l'objet du mot est la substance *-dravya-* que cette analyse est correcte : « le mot, son objet et leur relation étant établis » ; car c'est la substance qui est permanente, la forme *-ākṛti-* qui est non permanente. — Comment le sait-on ? — On observe en effet dans l'expérience courante que de l'argile, jointe à une forme donnée, devient une boule ; détruisant la forme de boule, on en fait des cruches ; détruisant la forme de cruche, on en fait des pots. De même, de l'or, joint à une forme donnée, devient une boule ; détruisant la forme de boule, on en fait des colliers ; détruisant la forme de collier on en fait des bracelets ; détruisant la forme de bracelet, on en fait des pendentifs en forme de *svastika*. Si l'on en revient à une boule d'or, derechef jointe à une autre forme, elle devient une paire de boucles d'oreilles dont l'or (a été chauffé) au charbon de bois de *khadira* (?). La forme est chaque fois différente, la substance est la même ; étant donné qu'il y a destruction de la forme, c'est la substance seule qui perdure ».

Soudain, au cours du dialogue, les termes changent de sens et les choses désignées échangent leurs rôles. *Dravya*, qui était la chose individuelle périssable, devient la matière première des objets fabriqués, la substance au sens vulgaire du terme. Tandis que l'*ākṛti* devient forme de l'objet périssable, transitoire en face de la matière qui demeure. Il est bien évident qu'il n'est pas toujours nécessaire, dans ces débats du MBh comme dans ceux des *darśana*, de supposer un adversaire réel. Cependant, ici, ce n'est pas seulement la conception qui change, c'est tout le vocabulaire et la manière même d'analyser le réel qui sont différents ; cela peut d'autant moins être une hypothèse gratuite qu'on y décrit un fait d'observation courante irréfutable. Mais on attribuerait difficilement à un grammairien une idée qui,

1. MBh I 7 9 *atha dravye padārthe kathaṃ vigrahaḥ kartavyaḥ | siddhe śabde 'rthasambandhe ceti | nityo hyarthavatām arthair abhisambandhaḥ || athavā dravya eva padārtha eṣa vigraho nyāyyaḥ siddhe śabde'rthe sambandhe ceti | dravyam hi nityam ākṛtir anityā | kathaṃ jñāyate | evaṃ hi dṛśyate loke | mṛt kayācid ākṛtyā yuktā piṇḍo bhavati | piṇḍākṛtim upamṛdya ghaṭikaḥ kriyante | ghaṭikākṛtim upamṛdya kuṇḍikāḥ kriyante | tathā suvarṇaṃ kayācid ākṛtyā yuktam piṇḍo bhavati | piṇḍākṛtim upamṛdya rucakāḥ kriyante | rucakākṛtim upamṛdya kaṭakāḥ kriyante | kaṭakākṛtim upamṛdya svastikāḥ kriyante | punar āvṛttaḥ suvarṇapiṇḍaḥ punar aparayākṛtyā yuktaḥ khadirāṅgārasavarṇe kuṇḍale bhavataḥ | ākṛtir anyā cānyā ca bhavati dravyam punas tad eva | ākṛtyupamardena dravyam evāvaśiṣyate ||* L'expression *khadirāṅgārasavarṇe*, « ayant l'aspect du charbon de bois de K. » paraît inintelligible. On a traduit comme s'il y avait °*suvarṇe*, sans que le résultat soit très satisfaisant.

finalement, laisse sans explication une bonne partie des mots. Si c'est la matière que doit exprimer le mot pour avoir un objet permanent *-nitya-*, qu'exprimeront alors les mots « cruche », « collier », etc. ? Aussi bien Patañjali ne va-t-il pas s'y arrêter. Un adversaire bouddhiste est à écarter du fait même que l'on considère une fraction du réel comme permanente. D'autre part, tandis que les différentes hypothèses envisagées jusqu'ici sur le langage étaient plutôt en rapport avec l'épistémologie, on a ici une affirmation qui se situe évidemment directement sur un plan ontologique.

Mais comment ne pas évoquer à propos de ce texte le célèbre dialogue entre Uddālaka et Śvetaketu dans la *Chāndogyopaniṣad* ? [1] : « De même, mon ami, que par une seule boule d'argile on peut connaître tout ce qui est fait d'argile, ses modifications étant des noms qui ont pour (seul) support la parole, et que seule *l'argile* est réelle ; de même, mon ami, que par un seul bloc de cuivre on peut connaître tout ce qui est fait de cuivre, ses modifications étant des noms qui ont pour (seul) support la parole, et que seul *le cuivre* est réel ; de même, mon ami, que par un seul coupe-ongles on peut connaître tout ce qui est fait de fer, les modifications étant des noms qui ont pour (seul) support la parole, et que seul *le fer* est réel, de même en est-il de cet enseignement ». La confrontation du texte upaniṣadique et du passage du MBh cité ci-dessus est éclairante : si c'est un vedāntin qui parle dans le MBh, il n'a pas besoin de trouver un objet, c'est-à-dire un support dans le réel, aux mots exprimant les formes concrètes et transitoires, parce que le transitoire n'a pas d'existence réelle : il n'en a que dans et par le langage. Un mot comme « collier » exprime alors en fait, soit la forme sans réalité, soit encore la matière qui la constitue. *Ākṛti* devient en ce cas l'exact synonyme de *rūpa* dans l'expression *nāmarūpa* — « noms-et-formes » —. Il n'est pas exclu que ce qui, dans la ChU, apparaît comme une simple comparaison dans un contexte encore mythique, ait déjà donné lieu à l'époque de Patañjali à un début de conceptualisation dont nous aurions un écho

1. ChU VI 1 4-6 *yathā saumya ekena mṛtpiṇḍena sarvam mṛnmayaṃ vijñātaṃ syād vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam mṛttiketyeva satyam | yathā saumya ekena lohamaṇinā sarvaṃ lohamayaṃ vijñātaṃ syad vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ loham ityeva satyam | yathā saumya ekena nakhanikṛntanena sarvaṃ kārṣṇāyasaṃ vijñātaṃ syād vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ kṛṣṇāyasam ityeva satyam | evaṃ saumya sa ādeśo bhavatīti ||* Ma traduction modifie celle de Senart (*Les Belles Lettres*, Paris, 1930, pp. 78-79), en tenant compte notamment des discussions récentes autour de l'expression *vācārambhaṇam*. Cf. J. A. B. van Buitenen, *Vācārambhaṇam* (Indian Linguistics 16) et la polémique entre ce dernier et F. B. J. Kuiper dans l'Indo-Iranian Journal Vol. I, fasc. 2 (1957) et vol. II fasc. 4 (1958). Cf. aussi Introduction de J. A. B. van Buitenen à son édition et traduction du *Vedārthasaṅgraha*, p. 4 sqq. Je me rallie cependant à l'interprétation que donne Senart de *mṛttiketyeva satyam* et des expressions parallèles, plutôt qu'à celle de van Buitenen (p. 5) : « it is clay : that is the truth ».

dans le *Mahābhāṣya*. Il n'est même pas nécessaire de supposer que des Vedāntin ont déjà développé une doctrine du langage cohérente ; il est même plus vraisemblable que la conséquence pour le langage d'une doctrine vedāntique soit tirée ici parce que le contexte y invite [1]. On peut y voir, en tout cas, l'amorce de cette idée que tout est Brahman et que toutes les choses empiriques exprimées par le langage renvoient en fait à la réalité du seul Brahman.

Quoi qu'il en soit, Patañjali ne s'en tient pas à l'idée ainsi exprimée et revient à l'*ākṛti* comme objet du mot. A vrai dire, il n'est pas sûr qu'il rejette l'opinion précédente, même si elle n'entre pas dans ses perspectives. On dirait plutôt qu'il y juxtapose la sienne, — à supposer d'ailleurs que ce soit la sienne propre, et non pas simplement l'opinion des « réalistes » en la matière : on verra en effet que, pour lui, ce dialogue sur l'*ākṛti* n'est pas bien centré, et qu'il faut envisager le problème de la dénotation du mot sous un autre angle [2], non pas seulement par rapport aux choses en elles-mêmes, mais aussi par rapport à l'action sur les choses [3] : » Dans le cas où l'objet du mot est l'*ākṛti* aussi, cette analyse (du vār.) est correcte : « le mot, son objet et leur relation étant établis ». — Mais on a dit que l'*ākṛti* n'était pas permanente. — Il n'en est pas ainsi : l'*ākṛti* est permanente. — Comment cela ? — Quand elle cesse d'exister quelque part, elle ne cesse pas d'exister partout, mais on la voit résider en d'autres *dravya* — choses individuelles —. Ou encore, (on peut dire que) la définition suivante de *nitya* n'est pas la seule : ce qui est stable, immuable, inébranlable, non soumis aux modifications du déclin et de la naissance, qui n'est sujet ni à production, ni à croissance, ni à destruction, cela serait permanent. Mais est aussi *nitya* ce en quoi l'identité (le fait d'être cela) n'est pas détruite. — Qu'est-ce donc que l'identité ? — C'est le fait d'avoir telle nature donnée. Or dans l'*ākṛti* non plus cette identité n'est pas détruite ».

L'*ākṛti* est donc cette forme qui se retrouve en chaque individu — d'une même espèce, devons-nous ajouter, car c'est bien l'idée de Patañjali qui est précisée par ailleurs. C'est elle qu'exprime le mot parce que c'est elle qui constitue l'élément permanent pour la con-

1. Nous retrouverons un écho de cette doctrine dans le *Śābarabhāṣya* I 1 5. Nous ne la reconnaîtrons que grâce à ce qu'en dit ici le *Mahābhāṣya*.

2. On a déjà vu qu'il fallait aussi envisager d'une autre manière la permanence du langage. Reste que pour Patañjali l'*ākṛti* semble bien être un élément permanent.

3. MBh I 7 18 *ākṛtāvapi padārtha eṣa vigraho nyāyyaḥ siddhe śabde'rthe sambandhe ceti | nanu coktam ākṛtir anityeti | naitad asti | nityākṛtiḥ | katham | na kvacid uparateti kṛtvā sarvatroparatā bhavati dravyāntarasthā tūpalabhyate || athavā nedam eva nityalakṣaṇaṃ dhruvaṃ kuṭastham avicālyanapāyopajanavikāryanutpattyavṛddhyavyayayogi yat tannityam iti | tad api nityaṃ yasmiṃstattvaṃ na vihanyate | kim punas tattvam | tadbhāvas tattvam | ākṛtāvapi tattvaṃ na vihanyate ||*

naissance : en effet, Patañjali se refuse ici clairement à poser une éternité quelconque de l'*ākṛti* ; peu lui importe que l'*ākṛti* d'un individu meure avec lui ; ce qui est important pour la connaissance et pour l'usage du langage, c'est que l'on puisse reconnaître cette *ākṛti* dans d'autres individus. Est-ce strictement la même ? Est-ce seulement la pareille ? Et comment savons-nous qu'elle est pareille ? Toutes questions que Patañjali ne soulève pas et qui ne sont d'ailleurs pas son affaire. Mais il n'accepterait certainement pas de dire qu'elle n'existe que pour la connaissance, qu'elle est abstraite du réel par la connaissance. Son « identité » *-tattva-* demeure, ce qui semble plus important que son existence concrète, mais cela signifie qu'elle continue d'exister quant à ce qui la fait elle-même. On est très près de l'idée d'une *essence* conçue comme l'élément fondamental de la réalité. Cependant, le terme « essence » serait usurpé ici, s'il est vrai que l'*ākṛti* est avant tout la structure perçue immédiate, la composition des parties corporelles telle qu'elle tombe sous le sens. C'est que, ici encore, la seule chose qui compte est l'usage du langage, c'est-à-dire en fait l'usage de la réalité par la médiation du langage. Il n'est donc nullement besoin de préciser, sur le plan ontologique, ce qui peut constituer le *tattva* de la forme d'individus multiples. C'est aussi une permanence d'ordre purement épistémologique que nous devrons retenir chaque fois que le terme *nitya* s'appliquera à l'*ākṛti*.

Si nous cherchons à préciser davantage le rôle de cette *ākṛti*, nous aurons à la mettre en place par rapport à la *jāti* et au *sāmānya*. L'*ākṛti* est en un sens un *sāmānya*, un « trait commun », puisqu'on la retrouve dans une multiplicité d'individus, et Patañjali la donne explicitement pour telle dans le passage cité plus haut [1] : « Est-ce que *śabda* — le mot —, c'est ce qui est non-différent dans les choses différentes, ce qui est non-détruit quand les choses sont détruites et qui forme leur trait commun ? — Non, cela, c'est ce qu'on appelle l'*ākṛti* ». Elle est donc ce qui unit une multiplicité d'individus entre eux pour la connaissance, mais en même temps, elle fait partie de l'individu indissolublement, et l'on ne peut même décrire un individu de manière à le rendre identifiable qu'au moyen de son *ākṛti*, comme le reconnaît implicitement l'auteur du MBh [2] : « Est-ce que *śabda*, c'est ce qui consiste en l'objet possédant fanon, queue, bosse, sabots et cornes ? — Non, cela, c'est que l'on appelle la chose (individuelle) — *dravya* — ». Il est clair qu'ici la chose individuelle est décrite au moyen de ses parties constituantes génériques, et que l'*ākṛti* de la vache est précisément l'ensemble : fanon, queue, bosse, sabots et cornes. La particularité

1. MBh I 1 9 *yat tarhi tad bhinneṣvabhinnaṃ chinneṣvacchinnaṃ sāmānyabhūtam sa śabdaḥ | netyāha | ākṛtir nāma sā ||*

2. *Ibid.* 6 *kiṃ yat tat sāsnālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇyartharūpaṃ sa śabdaḥ | netyāha | dravyaṃ nāma tat ||*

individuelle semble être toujours du côté des « qualités », couleur, etc., et non du côté de la structure d'ensemble, quoiqu'elle présente aussi des variations individuelles [1] : » Quand on dit « vache », on n'énonce aucune particularité individuelle telle que « blanche », « noire », « rousse » ou « grise ». — Même si, du fait que ce que l'on énonce n'est pas particularisé, on sait que l'*ākṛti* est une, comment sait-on que c'est elle qui est exprimée ? — Du fait qu'on n'a pas la notion d'une délimitation (des individus) nous pensons que c'est l'*ākṛti* qui est exprimée. En effet, quand on dit « vache », on n'a pas connaissance de quelque chose qui les délimite : « blanche », « noire », « rousse » ou « grise »». Ainsi l'*ākṛti*, tout en étant commune à tous les individus, est aussi ce qui compose l'individu à titre premier [2]. Aussi est-elle toute entière en chaque *dravya* utilisé pour un rite donné [3] : « C'est donc qu'elle est enjointe dans son intégrité et qu'elle est toute entière en chaque cas, comme le soleil (qui n'est pas vu toujours et par tous au même endroit) ».

Cependant, cette composition de parties représente ce qui fait reconnaître l'appartenance d'un individu à une espèce ou à une classe d'êtres distincts -*jāti*-. Car c'est là rigoureusement le seul sens possible du terme *jāti* dans le *Mahābhāṣya*, tout comme *ākṛti* n'est jamais que la structure ou la forme (spécifique). Patañjali a pris la peine de nous situer les deux notions l'une par rapport à l'autre, empruntant d'ailleurs probablement à un prédécesseur [4] : « Qu'est-ce qu'on appelle *jāti* ? — « La *jāti*, c'est ce que fait appréhender l'*ākṛti*, et elle ne participe pas de tous les genres (grammaticaux). Reconnue après avoir été énoncée une seule fois, elle est aussi le *gotra* et les différentes écoles védiques ». Un autre dit : « Du fait que chaque être individuel apparaît et disparaît en même temps que ses qualités, les poètes savent que la *jāti* comporte une multiplicité d'objets et ne participe d'aucun genre (grammatical) ». Elle est aussi le *gotra* et les

1. MBh I 242 14 *na hi gaur ityukte viśeṣaḥ prakhyāyate śuklā nīlā kapilā kapotiketi || yadyapi tāvat prakhyāviśeṣājjñāyata ekākṛtir iti kutas tvetat sābhidhīyata iti | avyapavargagateśca manyāmaha ākṛtir abhidhīyata iti | na hi gaur ityukte vyapavargo gamyate śuklā nīlā kapilā kapotiketi ||*

2. La seule différence de structure que pourra invoquer le partisan de Vyāḍi dans la discussion sur la dénotation du mot est-elle vraiment individuelle ? *gauśca gauśca khaṇḍo muṇḍa iti*, « il y a vache et vache : l'une a les cornes à demi-poussées, l'autre est sans cornes » (I 244 dernière l.). Il semble qu'il s'agisse plutôt de ce que nous appellerions des espèces différentes, à moins qu'il ne s'agisse d'une différence d'âge.

3. MBh I 243 24 *evaṃ tarhyanavayavena codyate pratyekaṃ ca parisamāpyate yathādityaḥ |*

4. MBh ad IV 1 63, II 225 13 *jāter ityucyate kā jātir nāma | ākṛtigrahaṇā jātir liṅgānāṃ ca na sarvabhāk | sakṛdākhyātanirgrāhyā gotraṃ ca caraṇaiḥ saha || apara āha | prādurbhāvavināśābhyāṃ sattvasya yugapad guṇaiḥ | asarvaliṅgām bahvarthāṃ tāṃ jātiṃ kavayo viduḥ || gotraṃ ca caraṇāni ca || kaḥ punar etayor jātilakṣaṇayor viśeṣaḥ | yathā pūrvaṃ jātilakṣaṇaṃ tathā kumārībhārya iti bhavitavyam | yathottaraṃ tathā kumārabhārya iti bhavitavyam ||*

écoles védiques. — Mais quelle est la différence entre ces deux définitions de *jāti* ? — Selon la première définition, on devra avoir : *kumārībhārya*, « qui a pris pour épouse une jeune fille vierge » (avec la terminaison féminine au premier terme du composé), tandis que, dans la seconde, on devra avoir : *kumārabhārya* (sans terminaison de genre particulier au premier membre du composé) ». Autrement dit, si *jāti* est la « classe » ou la « catégorie » d'êtres, on peut inclure dans cette catégorie soit seulement les êtres de même sexe, soit les êtres des deux sexes. Quoi qu'il en soit, la *jāti* sera reconnue grâce à l'*ākṛti*, qui doit être la structure commune à tous les individus d'une même classe. C'est ce que confirme l'addition à cette notion « naturaliste » de la classe de la notion « sociologique » de caste -*jāti*- : qu'un homme appartienne à tel *gotra* et à telle école védique n'est pas inscrit dans sa structure physique, son *ākṛti*, mais il suffit qu'on nous précise une fois son appartenance à tel groupe social pour qu'on la connaisse. Ce qui est commun à ces deux sortes de classes, c'est qu'on leur appartient par droit de naissance -*jāti*- ; le même individu, par sa naissance, pourrra appartenir à la *jāti* « homme », ce que nous indique son apparence corporelle -*ākṛti*-, et à telle ou telle *jāti* sociale, ce que nous apprend son nom. Mais il est évident que l'apparence corporelle non actuellement perçue est connue de façon équivalente par l'usage du nom commun « homme ».

Il faut donc entendre *jāti* au sens très concret de groupe d'êtres présentant un certain trait commun, l'*ākṛti* ou le patronyme. Patañjali emploie à l'occasion comme synonyme le terme *kula* — famille —, par exemple lorsqu'il s'agit de différents phonèmes [1] : « S'il s'agit de donner la connaissance des phonèmes désirés, alors il faut enseigner aussi les phonèmes avec les accents *udātta*, *anudātta* et *svarita*, les nasales, les longues et les protractées, car on a besoin des phonèmes avec ces qualités. — Tout cela est déjà établi par l'enseignement de la forme (spécifique) -*ākṛti*-. Quand la forme (spécifique) du phonème *a* est enseignée, elle fait connaître toute la famille de *a*. De même pour le phonème *i* ; de même pour le phonème *u* ».

Tout ceci nous éclaire en particulier sur l'expression *jātiśabda* en grammaire, qui signifie autre chose que « nom commun » : on appelle ainsi les mots qui désignent les groupes de choses, les choses en tant que réparties en classes ou en espèces [2]. Tandis qu'un individu en

1. MBh I 13 17 *iṣṭabuddhyarthaśceti ced udāttānudāttasvaritānunāsikadīrghaplutānām apyupadeśaḥ kartavyaḥ | evaṃguṇa api hi varṇā iṣyante || ākṛtyupadeśāt siddham etat | avarṇākṛtir upadiṣṭā sarvam avarṇakulaṃ grahīṣyati | tathevarṇākṛtiḥ | tathovarṇākṛtiḥ |* Sur la différence entre *ākṛti* et *sphoṭa* cf. p. 372, n. 1.

2. Patañjali reconnaît quatre catégories de mots qui ne sont pas classées d'après leur fonction grammaticale mais d'après l'aspect du réel qu'ils désignent : cf. MBh ad I 1 2, I 19 20 *catuṣṭayī śabdānām pravṛttiḥ | jātiśabdā guṇaśabdāḥ*

tant que tel ne peut être désigné que par un *yadṛcchāśabda*, un nom propre qui n'a pas de raison essentielle de s'appliquer à lui plutôt qu'à un autre. Il n'est rien dit du patronyme, mais il est plus que probable que le nom du *gotra* et de l'école védique est encore un *jātiśabda* d'après ce que nous venons de voir, à ceci près qu'il n'exprime pas un trait immédiatement visible de l'individu.

Or c'est précisément à propos des *jātiśabda* que se pose la question de la dénotation du mot dans le deuxième texte du *Mahābhāṣya* qui aborde ce problème [1]. L'alternative est toujours entre *dravya* et *ākṛti*, *ākṛti* étant considéré comme l'élément permanent et commun, et *dravya* étant la chose individuelle. Le résultat de l'examen des deux hypothèses est connu d'avance puisque Patañjali avait déjà annoncé sa solution au début du MBh [2] : « Est-ce la forme (spécifique) qui est l'objet du mot, ou est-ce la chose individuelle ? — Les deux, répond-on. — Comment le sait-on ? — C'est que le Maître (Pāṇini) a composé des *sūtra* dans les deux sens. Considérant que l'objet du mot est la forme (spécifique), il dit : « Le nombre pluriel vaut concurremment (au singulier), au sens du singulier, quand (le mot qu'il affecte) exprime une espèce » (Pā. I 2 58) ; et considérant que l'objet du mot est la chose individuelle, il compose la règle de l'*ekaśeṣa* : » De (deux ou plus de deux mots) ayant une même forme, un seul d'entre eux subsiste (pour couvrir leur notion globale), quand ils sont pourvus de la même désinence casuelle » (Pā. I 2 64) ». Nous savons donc que Patañjali maintiendra la double possibilité pour le mot de désigner l'individu ou la forme (spécifique).

Il est impossible de transcrire intégralement la longue discussion qui intervient sous le sū. I 2 64, précisément à propos de l'*ekaśeṣa* ; le contexte dans lequel elle intervient est à lui seul bien remarquable, puisqu'il s'agit de justifier l'*ekaśeṣa*, l'emploi d'un seul terme avec la désinence du pluriel pour désigner une multiplicité de choses ayant même nom ; c'est le genre de préoccupation qui ne touche guère un grammairien moderne, mais qui prouve à quel point il était impossible

kriyāśabdā yadṛcchāśabdāścaturthāḥ // « On emploie les mots de quatre manières : il y a les mots qui s'appliquent aux espèces d'êtres, les mots qui s'appliquent aux qualités, les mots qui s'appliquent aux actions et les noms propres ».

1. Dans le premier texte aussi d'ailleurs, mais cela était moins frappant parce que l'on ne considérait que des mots isolés. On va au contraire envisager cette fois des phrases entières concernant le rituel.

2. MBh I 6 8 *kim punar ākṛtiḥ padārtha āhosvid dravyam / ubhayam ityāha / katham jñāyate / ubhayathā hyācāryeṇa sūtrāṇi paṭhitāni / ākṛtim padārtham matvā jātyākhyāyām ekasmin bahuvacanam anyatarasyām ityucyate / dravyam padārtham matvā sarūpāṇām ityekaśeṣa ārabhyate* // La traduction des *sūtra* est celle de M. L. Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, Fasc. 1, p. 24. L'expression *ekaśeṣa* désigne le procédé grammatical qui permet d'exprimer une multiplicité de choses en attachant la désinence du pluriel à un seul terme, au lieu de répéter le terme autant de fois qu'il existe de choses du même nom.

à Patañjali d'ignorer complètement les spéculations de son époque. Dans la mesure même où le langage est une sorte de double des choses qui permet leur maniement, plutôt qu'un instrument d'expression de la pensée, de telles questions ne peuvent que se poser. C'est donc à ce propos qu'intervient à nouveau tout naturellement le problème de savoir ce que le mot exprime du réel ; le partisan de l'*ākṛti* considère que l'emploi d'un terme unique pour une multiplicité de choses est « naturel » ou « établi de soi-même » (*siddha* encore, mais au sens logique du terme) — c'est-à-dire qu'on n'a pas besoin de le justifier — si le mot exprime l'*ākṛti*, tandis que son adversaire estime les désinences de genre et de nombre « naturelles » si l'on accepte sa thèse. Les discussions que rapporte Patañjali sont d'ailleurs plus anciennes que lui, puisqu'il reprend des *vārttika* déjà fort explicites, qui attribuent à leur tour à des auteurs différents les thèses de l'*ākṛti* et du *dravya* : Vājyapyāyana pour la première, Vyāḍi pour la seconde. Les exposés des deux adversaires se succèdent et se répondent tout en débordant largement le problème de l'*ekaśeṣa*. Nous laisserons de côté ce qui a trait directement à ce dernier, pour nous attacher plus spécialement aux arguments de portée philosophique, dans la mesure où cette distinction reste possible.

Le premier argument de l'*ākṛtivādin* — ou partisan de l'*ākṛti* — est que le mot ne fait toujours connaître qu'une seule et même chose sans distinctions individuelles, et que l'*ākṛti* précisément est une et se retrouve identique en tous les individus [1] : « Quand on dit « vache », on n'énonce aucune particularité individuelle telle que « blanche », « noire », « rousse » ou « grise ». — Même si, du fait que ce que l'on énonce n'est pas particularisé, on sait que l'*ākṛti* est une, comment sait-on que c'est elle qui est exprimée ? — Du fait qu'on n'a pas la notion d'une délimitation (des individus), nous pensons que c'est l'*ākṛti* qui est exprimée. En effet, quand on dit « vache », on n'a pas connaissance de quelque chose qui les délimite : « blanche », « noire », « rousse » ou « grise ». A quoi le *dravyavādin* — ou partisan du *dravya* comme objet du mot — répond qu'en fait, sinon quand le mot « vache » est exprimé, l'*ākṛti* n'est pas identique dans tous les individus, puisque l'on a des vaches sans cornes et d'autres avec des cornes à demi poussées [2]. C'est le seul argument qui se rapporte directement à l'examen du langage en lui-même. Tout le reste sera centré sur l'*ākṛti*, soit sur sa possibilité logique, soit sur la nécessité de sa médiation pour que le langage puisse avoir une portée universelle.

L'argument suivant se rapporte en effet aux règles de *dharma* ; si une interdiction faite par la *smṛti* (la tradition védique) ne désigne

1. MBh I 242 14. Cf. le texte ci-dessus p. 48, n. 1.
2. Cf. ci-dessus, p. 48, n. 2.

que la chose individuelle, on ne peut avoir de règle universelle [1] : « (Quand il est dit) « On ne doit pas tuer de brāhmaṇe », « on ne doit pas boire de vin », c'est le brāhmaṇe purement et simplement (et non tel brāhmaṇe donné) qu'on ne doit pas tuer, le vin purement et simplement qu'on ne doit pas boire. Si l'objet du mot était la chose individuelle, une fois que l'on n'aurait pas tué tel brāhmaṇe donné et que l'on n'aurait pas bu tel vin donné, on pourrait faire ce que l'on voudrait des autres ». La réponse à cet argument sera faite en même temps que la réponse à l'argument tiré des injonctions de rites, ce qui d'ailleurs semble normal.

Au contraire, dans l'exposé de l'ākṛtivādin, s'interpose maintenant un argument dont la forme peut nous paraître à première vue curieuse, mais qui n'est autre qu'un raisonnement inférentiel où l'exemple prend la plus grande place ; deux exemples différents sont même donnés successivement pour écarter une objection au premier [2] : « Il arrive d'ailleurs que l'on perçoive une chose unique simultanément comme résidant en plusieurs endroits. — Quoi ? — Le soleil : le soleil qui est unique est perçu simultanément comme résidant en plusieurs endroits. — Mais le cas (du soleil) est différent (de celui de l'*ākṛti*) : ce n'est pas une seule et même personne qui voit le soleil en plusieurs endroits simultanément. — Eh bien disons donc que *c'est (= l'ākṛti) un objet du type d'Indra.* C'est au même Indra que l'on offre simultanément et en tous lieux l'oblation de centaines de sacrifices. Et la forme (spécifique) aussi sera de même simultanément partout ». Il s'agit bien là d'une double inférence de type dit *sāmānyatodṛṣṭa*, où un trait commun -*sāmānya*- sert de *hetu*, de « raison ». Ceci nous en apprend davantage sur l'*ākṛti* : elle n'est pas seulement toujours identique par sa structure dans tous les individus, elle est la même rigoureusement parlant. Elle est une entité qui a le privilège peu commun de résider simultanément et toute entière chaque fois dans une multiplicité de lieux. Il semble que la perception ne suffise pas à affirmer une chose d'apparence aussi contradictoire et qu'il faille la prouver en la faisant entrer dans une catégorie de choses qui présenteraient la même propriété -*sāmānya*- [3]. Le premier exemple

1. MBh I 242 dernière ligne : *brāhmaṇo na hantavyaḥ surā na peyeti brāhmaṇamātraṃ na hanyate surāmātraṃ ca na pīyate / yadi dravyam padārthaḥ syād ekam brāhmaṇam ahatvaikāṃ ca surām apitvānyatra kāmacāraḥ syāt //*

2. MBh I 243 5 *asti khalvapyekam anekādhikaraṇasthaṃ yugapad upalabhyate / kim / ādityaḥ / tad yathā / eka ādityo'nekādhikaraṇastho yugapad upalabhyate // viṣama upanyāsaḥ / naiko draṣṭādityam anekādhikaraṇasthaṃ yugapad upalabhyate // evaṃ tarhi // itīndravad viṣayaḥ // tad yathā / eka indro'nekasmin kratuśata āhūto yugapat sarvatra bhavati / evam ākṛtir api yugapat sarvatra bhaviṣyati //* Sur le rôle de l'exemple dans l'inférence, cf. ci-dessous I ii B 3.

3. D'où l'on voit qu'implicitement *sāmānya* est bien distingué de *jāti*. Les êtres de même *jāti* qui ont pour *sāmānya* leur *ākṛti* sont désignés par un même mot. Mais il y a bien des choses qui ont entre elles un *sāmānya* sans appartenir

invoqué est emprunté au monde de la perception : c'est celui du soleil que l'on situe différemment suivant l'angle de vision que l'on a ; mais l'adversaire décèle immédiatement la différence des deux cas, celui de l'*ākṛti* et celui du soleil, et un second exemple, c'est-à-dire une seconde catégorie de choses où classer l'*ākṛti*, est invoqué ; cette fois il s'agit d'une entité par définition inaccessible à la perception humaine, que l'on ne connaît que par la Révélation : le monde de la perception et celui de l'invisible que révèle la *śruti* sont aussi familiers l'un que l'autre et peuvent se prêter mutuellement appui. De même, le monde de la perception visuelle et celui du langage se correspondent parfaitement : si le dravyavādin refuse qu'une seule et même chose puisse être vue simultanément en des endroits différents, comment pourra-t-il expliquer que dans l'*ekaśeṣa* ce soit un seul mot qui soit en relation avec une multiplicité d'objets ? Les objets réels dénotés par le mot sont conçus comme autant de « lieux » ou de supports pour le mot [1] : « Celui qui penserait qu'une seule et même chose ne peut être perçue simultanément en plusieurs endroits, il serait pris en défaut à propos de l'*ekaśeṣa* : dans l'*ekaśeṣa* non plus, un seul mot *vṛkṣa* ne pourrait exprimer une multiplicité d'objets. On est donc obligé de reconnaître que c'est la forme (spécifique) qui est exprimée ». Ainsi l'*ākṛti* est bien ce qui est exprimé par les mots puisqu'on peut la faire entrer dans un groupe d'objets (où se trouve le soleil ou Indra) qui ont la même propriété de se trouver simultanément en des lieux différents. Au contraire, le dravyavādin, s'il refuse l'existence d'une telle propriété ne peut expliquer l'*ekaśeṣa*.

Un tel raisonnement révèle immédiatement sa fragilité dans le contre-exemple que lui oppose le dravyavādin [2] : « Il n'est pas vrai que l'on perçoive une chose unique en plusieurs endroits simultanément. Le même Devadatta ne se trouve pas en même temps à Srughna et à Mathurā ». Ce qui lui permet de considérer derechef — comme l'adversaire du premier texte sur l'*ākṛti* en lequel nous avons cru reconnaître un vedāntin — que l'*ākṛti* est différente en chaque individu, donc périssable avec lui. Si le mot est lié à l'*ākṛti*, il disparaît donc avec elle [3] : « Elle périrait et apparaîtrait. Quand un chien serait mort, on ne pourrait plus jamais dans le monde rencontrer ce qu'on

à la même *jāti*. Ce *sāmānya* est alors moins une structure visible qu'une propriété dynamique, une forme de comportement exprimable par une proposition, ou une qualité sensible. Cf. ci-dessous, p. 55 sqq.

1. MBh I 243 13 *yo hi manyate naikam anekādhikaraṇasthaṃ yugapad upalabhyata ityekaśeṣe tasya doṣaḥ syāt / ekaśeṣe'pi naiko vṛkṣaśabdo'nekam arthaṃ yugapad abhidhīyate / avaśyaṃ caitad evaṃ vijñeyam ākṛtir abhidhīyata iti /*

2. MBh I 244 18 *na khalvapyekam anekādhikaraṇasthaṃ yugapad upalabhyate / na hyeko devadatto yugapat srughne bhavati mathurāyāṃ ca /*

3. *Ibid.* 21 *vinaśyecca prāduḥṣyācca / śvā mṛta iti śvā nāma loke na pracaret / gaur jāta iti sarvam gobhūtam anavakāśaṃ syāt //*

appelle un chien, et quand une vache serait née, il n'y aurait plus jamais de place pour une vache ».

L'argument suivant envisagé par l'ākṛtivādin passera au premier plan dans le *Śābarabhāṣya* : cette fois, c'est la signification même des injonctions védiques qui est en jeu. Leur portée universelle ne saurait être niée, puisqu'une injonction est intemporelle et s'adresse à tout homme ayant le droit d'offrir des sacrifices, mais comment la comprendre ? C'est sur ce point que les deux adversaires s'opposent, tout en s'accordant fondamentalement sur la manière de poser le problème [1] : « Si c'est la chose (individuelle) qui est exprimée, on n'a pas la notion de la forme (spécifique) — Quelle faute y a-t-il à cela ? — C'est qu'alors (l'injonction) ne s'applique pas à toutes les choses (individuelles). — Et quelle faute y a-t-il à cela ? — Quand il est dit : « Il faut attacher (au poteau sacrificiel) une vache et un bouc consacrés à Agni et Soma, une seule personne fera (pour une seule bête) ce qui est enjoint par le texte sacré et les autres feront ce qui n'est pas enjoint par le texte sacré. Si l'on fait quelque chose qui n'est pas enjoint par le texte sacré, on a un rite défectueux, et un rite défectueux ne porte pas de fruit. — Mais pour l'ākṛtivādin aussi, la forme (spécifique) est enjointe sans partie et n'est pas attachée (au poteau sacrificiel toute entière) ; le rite est donc défectueux et un rite défectueux ne porte pas de fruit. De plus, la thèse que l'*ākṛti* est unique serait ruinée... — Disons donc, (réplique l'ākṛtivādin,) que l'*ākṛti* est enjointe sans partie et qu'elle est toute entière en chaque cas, comme le soleil ». Curieux texte qu'il faut compléter par la réplique du dravyavādin un peu plus loin [2] : « Etant donné que c'est elle qui intervient dans les injonctions, nous pensons que c'est la chose (individuelle) qui est exprimée dans (une formule comme) : « Il faut attacher (au poteau sacrificiel) la vache et le bouc consacrés à Agni et Soma ». (Même) si c'est la forme (spécifique) qui est enjointe, le fait de saisir, d'amener, d'asperger, de mettre à mort, etc. s'appliquent à la chose (individuelle) ».

Il est impossible de comprendre les répliques du dravyavādin si l'on n'admet pas que sa notion de l'*ākṛti* n'est pas la même que celle

1. MBh I 243 17 *dravyābhidhāne satyākṛter asampratyayaḥ syāt || tatra ko doṣaḥ | tatrāsarvadravyagatiḥ prāpnoti | asarvadravyagatau ko doṣaḥ | gaur anubandhyo'jo'gnīṣomīya iti | ekaḥ śāstroktaṃ kurvītāparo'śāstroktam | aśāstrokte ca kriyamāṇe viguṇaṃ karma bhavati viguṇe ca karmaṇi phalānavāptiḥ || nanu ca yasyāpyākṛtiḥ padārthas tasyāpi yadyanavayavena codyate na cānubadhyate viguṇaṃ karma bhavati viguṇe ca karmaṇi phalānavāptiḥ | ekākṛtir iti ca pratijñā hīyeta | ... evaṃ tarhyanavayavena codyate pratyekaṃ ca parisamāpyate yathāādityaḥ |*

2. MBh I 244 14 *codanāsu ca tasyārambhānmanyāmahe dravyam abhidhīyata iti | gaur anubandhyo'jo' gnīṣomīya iti | ākṛtau coditāyāṃ dravya ārambhaṇālambhanaprokṣaṇaviśasanādīni kriyante ||*

de l'ākṛtivādin [1]. Pour lui l'*ākṛti* est une entité qui, s'étendant à tous les individus, doit se partager entre eux et ne peut être toute entière en chacun. Tout se passe comme si, pour lui, l'*ākṛti* était identique à la *jāti*, le groupe de tous les individus présentant un certain trait commun. D'ailleurs il ne refuse pas que l'injonction concerne l'*ākṛti* — *ākṛtau coditāyām* —, c'est-à-dire sans doute l'ensemble des individus, mais elle ne peut être exécutée concrètement que sur des individus ; il appelle de plus l'injonction considérée une *jāticodanā*, une injonction portant sur une espèce d'êtres. Il n'y aurait donc pour lui que deux entités en présence : le groupe et les individus qui le composent. L'ākṛtivādin au contraire précise que la forme (spécifique) est toute entière en chaque individu. Les deux notions de l'*ākṛti* s'opposent donc comme un concept pris uniquement en compréhension s'opposerait au même concept pris uniquement en extension ; cette opposition correspond très exactement à la distinction que fait Patañjali entre l'*ākṛti* et la *jāti*.

Cependant la discussion révèle un accord fondamental entre les deux adversaires : alors que toute la Révélation n'est qu'un ensemble de prescriptions et d'interdictions commandant certaines activités en vue d'un résultat donné et que, par conséquent le centre des propositions est le verbe, on ne se préoccupe jamais que de la dénotation des *jātiśabda* [2]. Un verbe ne peut rien dénoter à proprement parler parce qu'il ne correspond à aucune réalité durable, n'exprimant jamais que le mouvement des êtres. Il semble admis d'autre part que les mots exprimant des qualités visent des aspects transitoires et individuels des êtres, et l'on ne se demande jamais ce qui permet d'employer le même mot « bleu » par exemple pour désigner la couleur de choses différentes et d'espèces différentes. Il est probable que le langage lui-même est en partie responsable de ce manque : l'adjectif qui exprime la qualité qualifie obligatoirement un substantif, un *jātiśabda*, qui est toujours le terme essentiel (même s'il n'est pas exprimé), tout comme dans la réalité ce sont les choses substantielles qui sont premières, puisque les qualités sensibles doivent les avoir pour support. Mais c'est surtout encore une manière d'exprimer que seules les choses ont un intérêt en tant que, maniées de la façon qui convient, elles produisent le résultat désiré : directement ou indirectement, les choses ne sont que des objets de jouissance, et toute activité a pour but l'obtention de cette jouissance par les choses. La connaissance est si peu considérée en elle-même dans tous ses processus qu'on

1. Cette interprétation sera confirmée clairement par le *Śābarabhāṣya* I 1 30. Cf. ci-dessous I iii A 2.

2. On pourrait croire que l'optique est ici commandée par l'examen du pluriel des substantifs qui amène la discussion. En fait, malgré la différence de contexte, la même constatation s'imposera à propos du *Śābarabhāṣya*.

ne soulève pas la question de savoir comment le verbe et l'adjectif peuvent exprimer aussi une notion universelle [1].

C'est peut-être en fait que l'idée d'universel est absente, ou plus exactement, dispersée sur plusieurs notions dont la synthèse épistémologique n'est pas faite parce qu'on ne s'aperçoit pas qu'elles sont avant tout des objets de pensée. En plus de la *jāti* et de l'*ākṛti* des choses, n'y a-t-il pas aussi pour Patañjali un *sāmānya* qui, cette fois, est exprimé par un suffixe abstrait ? C'est ce que révèle l'explication du sū. I 2 58 (dont Patañjali a dit plus haut qu'il impliquait *dravya* comme objet dénoté par le mot). La question qui se pose est de savoir comment on peut employer un pluriel optionnellement au sens d'un singulier ; nous dirions aussi en français : « les vaches sont des animaux qui... » et « la vache est un animal qui... » Ce n'est plus directement l'*ākṛti* qui est mise en avant dans le commentaire [2] : « Quand il s'agit d'un mot exprimant une espèce d'êtres, il y a unité d'objet du fait que l'on exprime ce qu'ils ont en commun *-sāmānya-* : ainsi la « rizéité » du riz, l' « orgéité » de l'orge, la « Gārgéité » des descendants de Garga [3] ; tout cela ne fait qu'un objet, et c'est cela que l'on veut exprimer. Du fait de l'unité d'objet, on ne peut avoir que le singulier ; or c'est le pluriel que l'on cherche à établir, ce que l'on ne peut faire sans un effort (spécial). D'où le *sūtra*... ». La traduction littérale de *vrīhitva* par « rizéité » trahit peut-être en fait l'intention du sanskrit ; ce que nous appelons un suffixe abstrait est en sanskrit un « suffixe de mode d'être » *-bhāvapratyaya-*, et une traduction comme « ce qui fait le riz riz » serait sans doute plus proche du sens originel. Ici le « trait

1. Cependant une action quelconque peut servir de *sāmānya* entre des choses ayant une *ākṛti* différente : on arrive à cette idée pour expliquer que des choses différentes mais homonymes puissent donner lieu à l'*ekaśeṣa*. Il s'agit probablement de cas fictifs où *akṣa*, *pāda* ou *māṣa* sont au pluriel pour désigner ensemble les homonymes. On suppose alors que cela n'est pas dû à une simple homonymie, mais à une étymologie commune des différents homonymes : I 247 14 *vibhinnārtheṣu ca sāmānyāt siddhaṃ sarvam / aśnoter akṣaḥ / padyateḥ pādaḥ / mimiteṛ māṣaḥ / tatra kriyāsāmānyāt siddham*, « quand il s'agit d'objets différents, l'*ekaśeṣa* est établi à partir d'un trait commun : une chose est *akṣa* toujours à cause de l'acte d'atteindre, *pāda* à cause de l'acte de prendre appui sur, *māṣa* à cause de l'acte de mesurer ». L'*akṣatva* ou le *pādatva* commun est alors plutôt un *bhāva* (cf. ci-dessous). Cette possibilité attribuée au langage d'exprimer des homonymes ensemble vient du fait que tout sens est objet réel, dénoté et non connoté. Cependant, Patañjali sent bien qu'il y a deux dimensions différentes du sens du mot ; il essaie d'exprimer la connotation dans le langage de la dénotation : les choses réelles sont désignées par un même terme parce qu'elles ont un trait commun.

2. MBh I 229 14 *jātyākhyāyāṃ sāmānyābhidhānād aikārthyam bhaviṣyati / yat tad vrīhau vrīhitvaṃ yave yavatvaṃ gārgye gārgyatvaṃ tad ekaṃ tacca vivakṣitam / tasyaikatvād ekavacanam eva prāpnoti / iṣyate ca bahuvacanaṃ syād iti taccāntareṇa yatnaṃ na sidhyatīti jātyākhyayām*...

3. La mention d'un nom de lignée au milieu de *jātiśabda* confirme l'hypothèse faite plus haut que les noms de *gotra* et de lignées ne sont pas considérés comme des noms propres mais bien comme des *jātiśabda*.

commun » devrait pouvoir être l'*ākṛti*, quoique celle-ci ne soit jamais désignée par un suffixe abstrait. Mais c'est en fait une notion différente qui intervient.

On en a confirmation dans la manière dont Patañjali présente ce qui est pour nous un aspect de l'universel : la notion de *bhāva*, celle qui précisément donne lieu à l'expression *bhāvapratyaya*, lit. « suffixe de nature ou de mode d'être » (i.e. le suffixe abstrait *-tva* ou *-tā*). Le suffixe abstrait s'applique en effet en apparence aussi bien à des substantifs qu'à des adjectifs pour désigner un mode d'être ou une nature stable. De plus, on peut l'employer après un nom propre qui dénomme un individu. La discussion intervient à propos du *sūtra* de Pāṇini [1] : « Les suffixes secondaires *tva* et « *tal* » (*tā*) sont valables (après un mot indéterminé, au sens de) : fait que (tel être, telle chose, notés comme thèmes de base à valeur de génitif) sont tels, (ont telle qualité) », que précise un *vārttika* de Kātyāyana [2] : « Les suffixes *tva* et *tā* expriment la qualité grâce à la présence de laquelle le terme (auquel sont apposés les suffixes) s'applique à une substance donnée ». *Bhāvāt* pourrait être aussi bien traduit par « nature » : « la qualité grâce à la nature de laquelle... » pour s'accorder avec l'acception de *bhāva* dans le *sūtra* et dans le commentaire de Patañjali. Mais *bhāva* en ce sens ne semble pas pouvoir s'appliquer à une qualité, comme on va le voir dans le *Mahābhāṣya* [3] : « Qu'est-ce donc que la substance ? Que sont les qualités ? — Le son, le toucher, la couleur, la saveur et l'odeur sont des qualités, ce qui en est différent est la substance. — Mais est-ce que la substance est différente du son, etc. ou est-ce qu'elle n'en est pas différente ? Si l'on parle de l'application (d'un terme) à une substance à cause de la présence d'une qualité, on donne à connaître que la substance est différente du son, etc. — Mais la substance n'est pas différente du son, etc., parce qu'on ne la perçoit pas comme

1, Pā. V 1 119 *tasya bhāvas tvatalau*, trad. L. Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, fasc. 2, p. 86.

2. Kāt. vār. ad V 1 119, K. II 366 10 ; *yasya guṇasya bhāvād dravye śabdaniveśas tadabhidhāne tvatalau.*

3. MBh V 1 119, II 366 14 sqq. *kim punar dravyaṃ ke punar guṇāḥ / śabdasparśarūparasagandhā guṇās tato'nyad dravyam // kim punar anyacchabdādibhyo dravyam āhosvid ananyat / guṇasyāyam bhāvād dravye śabdaniveśaṃ kurvan khyāpayatyanyacchabdādibhyo dravyam iti // ananyacchabdādibhyo dravyaṃ na hyanyad upalabhyate // ... anyacchabdādibhyo dravyaṃ tattvanumānagamyam / tad yathā / oṣadhivanaspatīnāṃ vṛddhihrāsau / jyotiṣāṃ gatir iti / ko'sāvanumānaḥ / iha samāne varṣmaṇi pariṇāhe cānyattulāgram bhavati lohasyānyat kārpāsānāṃ yatkṛto viśeṣas tad dravyam / tathā kaścit spṛśanneva chinatti kaścillambamāno'pi na chinatti yatkṛto viśeṣas tad dravyam / tathā kaścid ekenaiva prahāreṇa vyapavargaṃ karoti kaścid dvābhyām api na karoti yatkṛto viśeṣas tad dravyam // athavā yasya guṇāntareṣvapi prādurbhavatsu tattvaṃ na vihanyate tad dravyam // kim punas tattvam / tadbhāvas tattvam / tad yathā / āmalakādīnām phalānāṃ raktādayaḥ pītādayaśca guṇāḥ prādurbhavantyāmalakam badaram ityeva bhavati // anvarthaṃ khalvapi nirvacanam / guṇasaṃdrāvo dravyam iti //*

différente... — En fait, la substance est connue comme différente du son, etc., par inférence : par exemple, dans le cas de la croissance et de la diminution des plantes, des arbres, ou du mouvement des astres. — Y a-t-il là une inférence ? — Eh bien, à volume égal, le poids du fer et celui du coton sont différents ; ce qui fait la différence, c'est la substance. De même, l'un coupe par son seul contact, l'autre ne coupe pas, même si on le prend à pleines mains : ce qui fait la différence, c'est la substance. De même encore, l'un, d'un seul coup, fait passer de vie à trépas, l'autre ne le fait pas même avec deux coups : ce qui fait la différence, c'est la substance. Ou encore, ce dont l'identité n'est pas détruite même quand d'autres qualités apparaissent, c'est cela la substance. — Qu'est-ce donc que l'identité *-tattva-* ? C'est le fait d'avoir telle nature donnée *-tadbhāva-*. Le fait d'avoir telle nature, c'est le fait d'être cela (l'identité) *-tattva-*. Par exemple, quand les qualités de rouge, de jaune, etc. de fruits comme le myrobalan apparaissent, il n'y a rien que le myrobalan ou la jujube. Selon ce sens, on peut dire que la substance, c'est le concours des qualités ».

On reconnaît au passage une formule que Patañjali avait appliquée à l'*ākṛti* dans un autre contexte [1], sans que l'auteur cherche à rapprocher les notions d'*ākṛti* et de *dravya*. Une fois de plus, on constate qu'il ne vise pas à édifier un système philosophique cohérent, mais plutôt à tenir compte des problèmes soulevés à l'occasion de notions purement grammaticales. Le problème agité ici est donc encore un écho de discussions connues plutôt qu'un développement personnel de l'auteur. Il nous donne à choisir entre deux interprétations de la substance dont l'une pourrait être brahmanique tandis que la seconde relève plutôt du bouddhisme et fera l'objet de réfutations en forme dans le brahmanisme ultérieur. Ce à quoi tient Patañjali, quelle que soit l'interprétation métaphysique qu'on en donne, c'est à la permanence et à l'identité d'une seule et même substance pendant le cours de son existence, qui permet de la caractériser par une propriété déterminante exprimée par un suffixe abstrait. C'est là qu'une nouvelle difficulté apparaît [2] : « Étant donné qu'il n'y a pas d'élément subsistant *-vartin-* dans le (terme) « blanc », etc., on ne peut avoir un dérivé comme *śuklatva*, *śuklatā*. Pourquoi donc mentionne-t-on des (termes) comme « blanc » seulement, et non pas aussi des (termes) comme *vṛkṣa*, « arbre » (qui donne les dérivés) *vṛkṣatva*, *vṛkṣatā* ? Il y a une différence entre les deux ; ces derniers (termes) expriment

1. Cf. ci-dessus p. 46.

2. MBh *ibid.* II 367 14 sqq. *śuklādiṣu tarhi vartyabhāvād vṛttir na prāpnoti / śuklatvaṃ śuklateti / kim punaḥ kāraṇaṃ śuklādaya evodāhriyante na punar vṛkṣādayo'pi / vṛkṣatvaṃ vṛkṣateti / astyatra viśeṣaḥ / ubhayavacanā hyete dravyaṃ cāhur guṇaṃ ca yato dravyavacanās tato vṛttir bhaviṣyati / ime'pi tarhyubhayavacanāḥ / katham / ārabhyate matublopo guṇavacanebhyo matupo lug bhavatīti / yato dravyavacanās tato vṛttir bhaviṣyati // ḍitthādiṣu tarhi vartyabhāvād vṛttir na prāpnoti / ḍitthatvaṃ ḍitthatā ḍāmbiṭṭatvam iti / atrāpi kaścit prāthamakalpiko ḍittho ḍāmbiṭṭaśca tena kṛtām kriyāṃ guṇaṃ vā yaḥ kaścit karoti sa ucyate ḍitthatvaṃ ta etaḍḍāmbiṭṭatvaṃ ta etat / evaṃ ḍitthāḥ kurvantyevaṃ ḍāmbiṭṭāḥ kurvanti //*

deux choses : ils expriment la substance et la qualité, et puisqu'ils expriment la substance ils donnent lieu à un dérivé (*vṛksatva*, *vṛkṣatā*). — Eh bien donc, des (termes) comme le premier aussi expriment les deux. — Comment cela ? — Il y a chute du (suffixe) *-mant* : le suffixe *-mant* est supprimé dans les termes exprimant une qualité (i.e. on devrait avoir *śukla-mant* ou — *vant* : « (la chose) possédant la couleur blanche » ; par chute du suffixe de possession, *śukla* seul signifie : « (la chose) blanche »). Et puisqu'ils expriment la substance, on aura un dérivé (*śuklatva*, etc.). — Alors, étant donné qu'il n'y a pas d'élément subsistant dans les (noms propres) tels que Ḍittha, on ne peut avoir de dérivé *ḍitthatva*, *ḍitthatā*, *ḍāmbiṭṭatva*. — En ce cas aussi (on peut l'avoir) : Ḍittha, Ḍāmbiṭṭa, c'est au sens strict une personne déterminée. Si n'importe qui fait un acte qui a été fait par lui ou (possède) une qualité (qu'il possède), on dit de lui : cela (i.e. cette qualité ou cet acte), c'est le fait d'être Ḍittha, c'est le fait d'être Ḍāmbiṭṭa *-ḍitthatva*, *ḍāmbiṭṭatva-*. C'est ainsi que font les Ḍittha, c'est ainsi que font les Ḍāmbiṭṭa ».

Cette analyse est d'autant plus révélatrice qu'elle ne cherche pas à se rattacher à un système d'interprétation donné. D'une part, un suffixe abstrait, même s'il est attaché à un adjectif, ne signifie pas le genre d'une qualité, ce qu'il y aurait de commun aux couleurs bleues ou aux saveurs douces. Il se rapporte en réalité à la substance qui forme le support de la qualité (quel que soit, métaphysiquement, ce support), parce qu'elle seule représente un être ou une chose stable, ayant une certaine permanence et reconnaissable à une qualité caractéristique, nous dirions : à une certaine nature. C'est la recherche même de l'élément stable qui trahit d'ailleurs qu'il s'agit encore d'un aspect de l'universel, mais Patañjali ne met le *bhāva* en rapport ni avec l'*ākṛti*, « forme spécifique », ni avec la *jāti*, « classe », ni avec le *sāmānya*, « trait commun ». Mais la seconde partie de l'analyse, d'autre part, achève de montrer qu'il s'agit bien d'un universel que l'on cherche à exprimer par le suffixe abstrait, même quand la substance se présente sous les traits de l'individu pur et simple : encore cette fois, l'être est privilégié ; on ne dit pas que tel acte ou telle qualité est un trait commun qui unit deux individus dans une même classe, mais que tel acte ou telle qualité est de la nature d'un individu donné ; c'est la référence au même individu qui fournit la permanence et la possibilité d'identifier l'acte. Il n'y a vraiment de connaissance que des êtres et des choses. Les autres aspects du réel ne peuvent qu'aider

à cette connaissance, ils ne peuvent être en eux-mêmes objets de connaissance[1].

Il est donc dans la logique implicite de la pensée de Patañjali — ce qui en un sens est plus précieux que ne le serait un système explicitement construit — de ne pas s'interroger sur la portée universelle du verbe d'injonction dans la discussion du *sūtra* I 2 64. Pour en revenir à cette dernière, les deux adversaires s'accordent à penser que les injonctions védiques, pour être exécutables, doivent s'appliquer aux individus, mais qu'elle doivent en même temps avoir une portée universelle : les deux aspects semblent s'exclure en l'absence d'une théorie de la dénotation et de la connotation des termes, mais Patañjali sent qu'il faut tenir en même temps les deux bouts de la chaîne. Aussi propose-t-il une solution après une longue discussion sur le genre grammatical qui, comme le nombre, doit correspondre à une réalité objective[2] : « Pour celui qui adopte la forme (spécifique) comme objet du mot, il n'est pas vrai que la chose (individuelle) ne soit pas l'objet du mot, et inversement, pour celui qui adopte la chose (individuelle) comme objet du mot, il n'est pas vrai que la forme (spécifique) ne soit pas objet du mot ; pour les deux, les deux choses sont objets du mot, mais pour chacun, une des choses est l'élément principal, l'autre l'élément secondaire. Pour celui qui adopte la forme (spécifique) comme objet du mot, la forme (spécifique) est l'élément principal et la chose (individuelle) l'élément secondaire. Pour celui qui adopte la chose (individuelle) comme objet du mot, la chose (individuelle) est l'élément principal et la forme (spécifique) l'élément secondaire ». Pour arriver à cela, il a fallu admettre de part et d'autre que le nombre grammatical n'allait pas de soi, n'était naturel *-svābhāvika-* dans aucune des deux hypothèses et qu'il nécessitait une explication. L'explication est celle que l'on vient de transcrire.

Patañjali ayant ainsi réconcilié le dravyavādin et l'ākṛtivādin précisé ce qu'est l'*ākṛti*, ou plutôt ce qu'elle n'est pas, et la distingue, ce faisant, des qualités qui ont la substance individuelle pour support[3] : « La forme (spécifique) est simultanément partout à la manière d'Indra qui, étant unique, se trouve présent simultanément à chacune des cent oblations qu'on lui offre... Quand la chose (individuelle)

1. On peut remarquer en passant que même un nom propre, qualifié cependant de *yadṛcchāśabda* par Patañjali lui-même, tend à exprimer quelque chose de l'individu, à avoir une signification propre.

2. MBh I 246 14 *na hyākṛtipadārthikasya dravyaṃ na padārtho dravyapadārthikasya vākṛtir na padārthaḥ | ubhayor ubhayam padārthaḥ kasya cit tu kiṃcit pradhānabhūtaṃ kiṃcid guṇabhūtam | ākṛtipadārthikasyākṛtiḥ pradhānabhūtā dravyaṃ guṇabhūtam | dravyapadārthikasya dravyam pradhānabhūtaṃ ākṛtir guṇabhūtā |*

3. MBh I 247 3 *tad yathā | eka indro'nekasmin kratuśata āhūto yugapat sarvatra bhavati | evam ākṛtir yugapat sarvatra bhaviṣyati || ... dravyavināśa ākṛter*

périt, la forme (spécifique) ne périt pas. — Comment cela ? — Parce qu'elle est sans support. La forme (spécifique) n'a pas la chose (individuelle) pour support. — Comment dites-vous : « parce qu'elle est sans support », alors que vous venez juste de dire qu'on connaît son support parce qu'elle lui est associée ?... — Quand la chose (individuelle) périt, la forme (spécifique) ne périt pas. — Comment cela ? — Parce qu'elles ne sont pas identiques, c'est-à-dire que la forme (spécifique) et la chose (individuelle) ne sont pas une seule et même chose. C'est comme une liane sur un arbre : elle ne périt pas même si l'on coupe l'arbre ». Si l'on nous dit ce que n'est pas l'*ākṛti*, on ne nous dit pas ce qu'elle est par rapport à la substance individuelle dont elle est distincte. Mais il est clair qu'elle constitue l'élément perceptif permanent qui permet à un langage fixe de s'appliquer aux choses passagères. C'est tout ce que demande le penseur brahmanique qui cherche, non à connaître les choses dans leur singularité ou dans leur être profond, mais à rendre compte de son emprise sur elles. L'injonction védique dénotera donc les choses concrètes par l'intermédiaire de leur forme spécifique. La permanence de cette dernière, au contraire de celle du langage, semble bien être d'ordre ontologique et impliquer une sorte d'éternité à l'intérieur même du monde de la perception[1].

Quelle que soit l'origine, grammaticale ou autre, des spéculations que Patañjali nous livre ici à propos du langage, elles ont eu une vaste diffusion dans les siècles où la pensée brahmanique s'est systématisée. Si schématiques et éparses qu'elles soient, elles nous permettent cependant de distinguer un milieu de pensée qui n'est ni celui qui s'alimente aux *Upaniṣad*[2] ni celui ou ceux où la physique Vaiśeṣika

avināśaḥ | kutaḥ | anāśritatvāt || anāśritākṛtir dravyam | kim ucyate'nāśritatvād iti yad idānīm evoktam adhikaraṇagatiḥ sāhacaryād iti || ... dravyavināśa ākṛter avināśaḥ | kutaḥ | anaikātmyāt | aneka ātmākṛter dravyasya ca | tad yathā | vṛkṣastho'vatāno vṛkṣe chinne'pi na vinaśyati ||

1. Il n'y a pas lieu de s'arrêter longtemps à l'affirmation du commentaire du *sūtra* I 2 58, I 230 17 : *jātiśabdena hi dravyam apyabhidhīyate jātir api*, « un *jātiśabda* exprime la chose (individuelle) aussi bien que l'espèce ». On a vu comment on expliquait le singulier par référence à « ce qui fait le riz riz », et que cela n'était autre que l'*ākṛti*, même si celle-ci n'est pas nommée dans ce contexte. Quand un *jātiśabda* exprime principalement l'*ākṛti*, il s'applique indistinctement à tous les individus d'une classe, donc à toute la classe. Il est d'ailleurs évident ici que *jāti* est opposé à *dravya* plutôt qu'*ākṛti* par attraction de l'expression *jātiśabda*. Sur *jātiśabda*, cf. aussi II iii A p. 373.

2. J'ai plus haut évoqué la *Chāndogyopaniṣad* à propos d'un passage du *Mahābhāṣya* et attribué à un courant vedāntique la pensée exprimée par l'adversaire de l'ākṛtivādin : l'image de l'argile et de ses formes passagères est en effet devenue familière dans le Vedānta ultérieur ; mais on aurait pu avec presque autant de vraisemblance attribuer cette notion d'un *dravya* permanent au Sāṅkhya : le dialogue d'Uddālaka et de Śvetaketu n'a-t-il pas d'ailleurs été réinterprété à l'époque contemporaine en fonction d'idées sāṅkhya ? De fait, il pourrait fonder un *satkāryavāda* aussi bien qu'un *satkāraṇavāda* (comme on a voulu appeler la doctrine vedāntique de la causalité). Sur cette question, cf.

a cours. Ce dernier point ne deviendra clair qu'avec l'examen du *Śābarabhāṣya*. Qu'il suffise ici de mentionner la catégorie vaiśeṣika du *sāmānya* qui est la seule catégorie de l'universel et s'applique indifféremment aux substances, aux qualités et aux actions pour rendre compte de leurs uniformités respectives. Cette catégorie, disent les *sūtra* du Vaiśeṣika, est un *bhāva*, une entité positive, qui cependant n'est pas douée de *sattā*, d'existence. Le *sāmānya* est toujours exprimé par un suffixe abstrait, mais suivant la manière dont on le considère, il peut être tantôt trait commun, tantôt trait distinctif *-viśeṣa-*, c'est-à-dire qu'il peut distinguer un groupe de choses de tout le reste [1]. Il n'y a nulle part trace de la *jāti* ou de l'*ākṛti* dans les *Vaiśeṣikasūtra*.

On peut en revanche caractériser le milieu de Patañjali comme la société orthodoxe qui vit de la religion séculière centrée autour du sacrifice védique, société de brahmanes où se transmet l'enseignement relatif à cette religion séculière et qui en est la seule dépositaire. Les problèmes que nous nous poserions à propos de la pensée, il les pose pour le langage, ou plus exactement pour la parole qui exprime le mode d'emprise sur les choses plutôt que la connaissance des choses. Il réunit dans une même considération la Parole védique et la parole profane, ce qui semble impliquer que leur structure est la même et que la différence entre les deux concerne uniquement leur objet.

J. A. B. van Buitenen, *op. cit.*, p. 4 sqq. Il est évident qu'on ne peut, en toute hypothèse, autoriser l'annexion de l'*Upaniṣad* par tel système plutôt que par tel autre, alors qu'elle date d'une époque où les distinctions conceptuelles que l'on connaît n'existaient pas encore, en particulier où l'on serait bien en peine de trouver un dualisme opposé à un monisme. Ne serait-il pas au contraire plus éclairant de poser que les *Upaniṣad* anciennes sont issues d'un même milieu, essentiellement d'un milieu de religieux, et que c'est ce milieu qui a donné naissance aux deux doctrines les plus purement religieuses — je veux dire les plus exclusivement centrées sur la doctrine de la délivrance finale — de l'Inde brahmanique : le Vedānta et le Sāṅkhya ? Ce ne sera donc pas par hasard que, beaucoup plus tard, le Vedānta de toutes nuances empruntera au Sāṅkhya ses catégories cosmologico-psychologiques. C'est encore pour la même raison que la littérature sectaire tantrisée empruntera tout naturellement des catégories au Sāṅkhya.

On se sent donc autorisé à placer le *Mahābhāṣya* en dehors de ce courant proprement religieux. Quant aux affirmations courantes que le MBh emprunte maintes notions au Sāṅkhya, il serait possible de démontrer leur vanité. Elles viennent, à n'en pas douter de l'identification non fondée des deux Patañjali, celui du MBh et celui des *Yogasūtra*. Que l'on en juge plutôt en se reportant à S. N. Dasgupta *History of Indian Philosophy* I 232 sqq. où l'auteur essaie de démontrer la connaissance qu'avait notre grammairien des catégories du Sāṅkhya-Yoga. Il suffit de relire tous les passages du MBh qu'il invoque à l'appui de sa thèse pour se convaincre que sa lecture est parfaitement gratuite. Par exemple, le terme *guṇa*, qui signifie une qualité sensible est entendu comme le *guṇa* du Sāṅkhya (cf. MBh ad I 2 64 et IV 1 3).

1. Vai. sū. I 2 3 sqq. Patañjali n'en connaît pas moins un usage courant des termes *sāmānya* et *viśeṣa*, par exemple lorsqu'il préconise l'enseignement de la grammaire par des règles générales et particulières : *kiṃcitsāmānyaviśeṣavallakṣaṇam pravartyam*... (I 6 3).

Il ressort toutefois de ces longues discussions sur le sens du mot que, si le langage est une sorte de double de la réalité indépendant du travail d'une pensée, son usage, lui, implique des choix de la part de l'agent de la parole : on l'a vu, il faut choisir l'aspect de la réalité dont on veut parler, et la grammaire, par le jeu des genres et des nombres, fonde la possibilité de ce choix. C'est le fameux principe de la *vivakṣā*, de l'intention d'exprimer, dont abuseront sans doute les successeurs de Patañjali, mais qui, chez le maître, ne réintroduit rien de moins que le rôle de la pensée dans le maniement d'une syntaxe conçue comme le reflet du réel. Inversement, le langage est ce qui permet d'orienter la pensée de l'interlocuteur et de la détacher du contexte immédiatement perçu : c'est ce qui est apparu dans l'exposé des *ādeśa* en particulier. Il y a donc une sorte d'autonomie de l'univers du langage par rapport à celui des choses. Le mot est une des deux façons de se donner un objet de pensée, l'autre étant la perception. C'est cet aspect du MBh qu'exploitera surtout Bhartṛhari.

CHAPITRE II

PERCEPTION ET PAROLE
CONNAISSANCE DU VISIBLE ET DE L'INVISIBLE

Dans le *Mahābhāṣya*, les thèmes de réflexion et de controverse des siècles à venir sont déjà en place. Le travail d'élaboration conceptuelle se poursuivra dans deux directions, indiquées mais non différenciées chez Patañjali : celle d'une théorie de la connaissance où la parole recevra la place qui doit lui revenir, et celle d'une théorie du langage où les préoccupations épistémologiques se doubleront de thèses ontologiques. En systématisant à peine, on peut dire que l'épistémologie a plus d'importance pour la Mīmāṃsā, doctrine de la religion séculière par excellence, tandis que le Nyāya, sans doute sous l'influence de conceptions en provenance du monde des renonçants, a des positions ontologiques particulièrement nettes.

L'épistémologie est centrée autour de la doctrine des *pramāṇa*, des « moyens de connaissance droite ». Il n'y a pas lieu de s'arrêter longtemps, au début de cet exposé, à la notion même de *pramāṇa*, puisqu'elle apparaît toute constituée dans les premiers textes et que l'on ne cherche guère à la définir pour elle-même. Les auteurs n'en parlent qu'en passant et comme incidemment. Ainsi de cette remarque de Vātsyāyana [1] : « Celui qui agit, poussé par le désir d'obtenir ou d'éviter, c'est le *pramātṛ-* « l'agent de la connaissance droite » —. Ce par quoi il mesure exactement (ou : forme une connais-

1. Nyā. Bhā. Introduction *yasyepsājihāsāprayuktasya pravṛttiḥ sa pramātā / sa yenārtham pramiṇoti tat pramāṇam / yo'rthaḥ pramīyate tat prameyam / yad arthavijñānaṃ sā pramitiḥ / catasṛṣu caivaṃ vidhāsvarthatattvam parisamāpyate /* On n'oublie pas ici qu'un texte médical ancien, la *Carakasaṃhitā*, expose sa conception des *pramāṇa*. Cf. Conclusion.

sance droite de) *-pramiṇoti-* l'objet (qu'il désire obtenir ou éviter, c'est le *pramāṇa* — « l'instrument de la connaissance droite » — ; l'objet ainsi mesuré exactement *-pramīyate-* est le *prameya-* « l'objet de la connaissance droite » — ; la connaissance elle-même de l'objet, c'est la *pramiti-* « l'acte de connaissance droite » —. Avec ces quatre sortes de choses, on arrive à une connaissance complète de la réalité des choses ». On est frappé tout de suite par le fait qu'il ne s'agit jamais de connaître purement et simplement les choses en elles-mêmes ; ou plutôt, et pour parler un langage qui soit plus proche de l'expérience indienne, la connaissance objective du réel est connaissance des choses en tant qu'elles sont affectées par rapport à nous d'un certain indice de valeur positif ou négatif. L'agent de la connaissance *-pramātṛ-* est celui qui exerce une activité relative à des objets utiles ou nuisibles ; sa connaissance des objets, même perceptive, n'est pas simplement *jñāna*, connaissance ; mais la nuance d'exactitude et de validité absolue qui s'ajoute à *pramāṇa* par rapport à *jñāna* est moins conçue comme une correspondance parfaite de l'idée au réel objectif que comme une juste *appréciation* des choses par rapport à soi-même. Le *pramātṛ* est celui qui jauge exactement, qui connaît la juste valeur des choses pour lui-même et qui agira en conséquence. Le *pramāṇa* — comme la nature même de la dérivation causative l'indique — est alors l'instrument de cette mesure des choses, instrument dont la structure propre n'intéresserait peut-être pas si sa valeur instrumentale n'était contestée (par les bouddhistes essentiellement). Il est simple moyen d'accès aux choses, et il est multiple en raison de la diversité des choses et des situations de l'agent par rapport aux choses [1]. Quant à *pramiti*, « le connaître »,

1. Il est très probable qu'en prenant les termes au sens large et non aux sens techniques qui restreindront ensuite certains d'entre eux au domaine de l'inférence, le Nyāya aussi bien que la Mīmāṃsā accepteraient cette déclaration des *Vaiśeṣikasūtra* IX 2 4 : *hetur apadeśo liṅgam pramāṇaṃ karaṇam ityanarthāntaram*, « la « raison », la marque, le signe, le moyen de mesure droite, l'instrument sont une seule et même chose ». Quant au *Śābarabhāṣya* I 1 5 p. 59, il se contente d'indiquer au cours d'un raisonnement que le *pramāṇa* est l'instrument par lequel on mesure exactement les choses : *yena yena hi pramīyate tat tat pramāṇam*.

La notion de *pramātṛ* telle qu'on vient de la présenter pourrait paraître impliquer un certain subjectivisme de la connaissance, dans la mesure où l'agent de la connaissance ne cherche à connaître l'objet que dans son rapport à sa propre sensibilité : y voir une telle implication serait s'exposer à un contre-sens complet. La valeur est aussi objective que la chose elle-même ; elle fait tellement partie — pour la pensée brahmanique — de la réalité de la chose qu'elle est associée immédiatement à la perception comme aux injonctions védiques. Corrélativement, la sensibilité est universelle, ou du moins affaire du groupe et non de l'individu : on fuit la douleur pour rechercher le bonheur, et ce qui est bonheur et douleur pour l'un l'est aussi pour son voisin s'il appartient au même groupe. On verra d'ailleurs qu'il faut nuancer fortement cette universalité en introduisant l'opposition réelle des valeurs du *dharma* et de la caste d'une part, de l'homme religieux en quête de *mokṣa* d'autre part.

il n'est ni l'idée, ni à proprement parler un acte, quoiqu'il désigne l'activité de connaissance, puisque l'activité *-pravṛtti-* ne peut être que ce qui cherche à s'approprier ou à éviter un objet, comme conséquence de la connaissance qu'on en a acquise. C'est l'instant de la rencontre entre le donné quel qu'il soit et l'agent, ou encore l'effet immédiat de l'intervention de l'instrument qu'est le *pramāṇa*, lorsqu'il est lui-même en contact avec un *prameya*.

Si l'on ne s'interroge pas plus longuement sur la notion même de *pramāṇa* — alors qu'elle est contestée par les bouddhistes [1] — c'est qu'elle tient au cœur même de l'univers des brahmanes et qu'elle rend compte de leur situation de fait [2] : « Etant donné que l'activité est efficace quand on connaît un objet par un moyen de connaissance droite, le moyen de connaissance droite a un but : sans moyen de connaissance droite, pas de connaissance des objets, et sans connaissance des objets, pas d'efficacité de l'activité. Quand quelqu'un connaît un objet par un moyen de connaissance droite, il désire obtenir cet objet ou il cherche à l'éviter. L'effort qu'il fait, alors qu'il est incité par le désir d'obtenir ou d'éviter, est ce qu'on appelle « activité ». Et l'efficacité de cette (activité), c'est sa relation avec un résultat (lit. un fruit) ». Il n'y a pas là la simple expression d'un eudémonisme ou d'un hédonisme à la grecque, celui-ci étant d'ailleurs compatible avec le scepticisme. Mais le brahmane est dans un monde qui doit lui assurer la prospérité ici-bas et le bonheur dans l'au-delà, et il est chargé de produire cette prospérité et ce bonheur pour les autres, par la science qui lui est propre, celle des rites et du sacrifice. Sa situation, qu'il hérite de naissance, veut qu'il ait à sa disposition des moyens de connaissance sûrs et que leur efficacité même vérifie ; maître de l'invisible — de l'avenir et de l'au-delà —, il cherche appui dans le visible pour étayer la démonstration de son pouvoir : si sa science est en un sens extraordinaire parce qu'elle est le privilège du petit nombre, elle n'est en fait qu'un des moyens qui sont à la disposition des hommes, et elle ne peut donc conceptuellement être mise en place que par rapport aux autres moyens. En fait, puisqu'elle commande l'invisible, elle est naturellement complémentaire du moyen

1. On ne voudrait pas suggérer par là que les bouddhistes n'ont pas eu leurs *pramāṇa*. En particulier la parole du Buddha a remplacé chez eux le Veda et a joui de la même autorité : d'où en particulier les querelles entre Sarvāstivādin et Sautrāntika pour savoir quels textes doivent être reconnus comme paroles du Buddha. Mais cette parole du Buddha a servi à infirmer les données de la perception plutôt qu'à les compléter. On retrouvera un rapport analogue chez Bhartṛhari.

2. Nyā. Bhā. Introd. *pramāṇato'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam / pramāṇam antareṇa nārthapratipattiḥ / nārthapratipattim antareṇa pravṛttisāmarthyam / pramāṇena khalvayaṃ jñātārtham upalabhya tam artham abhīpsati jihāsati vā / tasyepsājihāsāprayuktasya samīhā pravṛttir ityucyate / sāmarthyam punar asyāḥ phalenābhisambandhaḥ /*

de connaissance souverain dans le domaine du visible, la perception. Quoique la Mīmāṃsā et le Nyāya énumèrent d'autres *pramāṇa*, toute leur théorie de la connaissance est en fait dominée par cette complémentarité de la perception et de la Parole révélée.

Si la présence du bouddhisme n'était guère décelable dans le *Mahābhāṣya*, elle va au contraire peser fortement sur les développements de la Mīmāṃsā et du Nyāya. Cependant, on ne peut nier non plus — et cela est particulièrement net pour la Mīmāṃsā — que l'adversaire ne soit pas toujours bouddhiste. Il sera intéressant, à travers la complexité du détail des doctrines et des discussions, de dégager des structures particulières intérieures à l'univers brahmanique et de chercher à les replacer dans une structure d'ensemble de ce même univers.

A. MĪMĀṂSĀ

S'il est un système brahmanique où la révérence à l'égard du Veda doive se traduire par une glorification de la Parole, c'est bien celui de la Mīmāṃsā, puisqu'il se voue à l'étude des textes rituels et plus particulièrement de ceux du Yajurveda. En fait, nous allons voir que le rôle donné à la parole — où l'aspect épistémologique laisse complètement dans l'ombre l'aspect magique — est loin de découler automatiquement d'une littérature sacrée magnifiée — si magnifiée soit-elle en réalité —. Il serait vain de nier qu'il y eût un lien entre la littérature védique et la Mīmāṃsā, mais d'une part, ce lien n'est pas une filiation d'ordre conceptuel, d'autre part, tout système brahmanique fait sa place à la révélation védique et lui est lié, sans en faire directement son objet d'étude. Nous aurons donc en particulier à déterminer ce qui rattache la Mīmāṃsā au Veda, et en quoi la doctrine du système s'est élaborée autour de cette révélation.

Au reste, la Mīmāṃsā ne dit jamais que son objet est l'étude des Brāhmaṇa [1] ou du rituel védique ; le premier des *Mīmāṃsāsūtra* [2] introduit d'emblée le *dharma* comme la préoccupation essentielle [3] : « Et maintenant, on désire connaître le *dharma* ». Le terme *dharma* a pris bien des sens au cours de l'histoire de la pensée indienne, et il est d'usage aujourd'hui de le traduire par « morale » ou « ce qui est moral » [4]. Le premier grand commentaire de la Mīmāṃsā qui nous soit

1. Les *Brāhmaṇa* sont la partie de la littérature védique qui décrit les rites en y mêlant mythes et spéculations.
2. Aussi appelés *Jaiminisūtra* ou *Jaiminīyasūtra*, d'après le nom de l'auteur supposé. Ils forment le texte de base de la Mīmāṃsā.
3. Mī. sū. I 1 1 *athāto dharmajijñāsā ||*
4. C'est en particulier la traduction qu'adopte couramment Ganganath Jha. Ce n'est pas une erreur complète du point de vue indien car les Indiens modernes

parvenu, le *Śābarabhāṣya*, est cependant plus net quant au sens du *dharma*, quoiqu'à peu près silencieux sur son contenu éthique : sous le *sūtra* I 1 2 qui fait du *dharma* ce qui est commandé par les injonctions védiques, Śabara précise [1] : « L'objet (= le *dharma*) qui est indiqué par elle (= l'injonction védique), c'est lui qui met l'homme en rapport avec le bonheur ; c'est là notre thèse ». Et un peu plus loin sous le même *sūtra* [2] : « Ce qui produit le bonheur, c'est cela même qui est désigné par le terme *dharma* ». L'emploi du terme *pratijñā* — « poser comme thèse » — à la première personne du pluriel laisse entendre que cette définition est propre à la Mīmāṃsā, du moins qu'elle l'oppose à d'autres systèmes de pensée. De fait, si tous les systèmes brahmaniques s'ouvrent sur l'affirmation que leur étude procure le bonheur, ils mettent celui-ci généralement en rapport, non avec le *dharma*, mais avec le *mokṣa*. Cependant, la délivrance ultime des renaissances -*mokṣa*- est conçue comme un au-delà du *dharma* qui l'intègre sans l'abolir. La Mīmāṃsā, elle, exclut le *mokṣa* de ses perspectives et reste au plan du *dharma*. Le bonheur qu'elle recherche n'est donc pas celui des autres systèmes, et d'ailleurs, elle ne parle pas plus de renaissances que de délivrance des renaissances. Nous verrons sa conception du bonheur et du *dharma* se préciser en même temps qu'elle expose sa doctrine épistémologique. On peut déjà noter cependant que le véritable *a priori* de la Mīmāṃsā n'est pas à chercher dans la dévotion aux Veda, mais bien plutôt dans cette idée panindienne (ou plus exactement panbrahmanique) que le cosmos est ordonné au bonheur de l'homme si celui-ci adopte la conduite appropriée. C'est à partir de là en effet que les Veda prennent toute leur importance, quoique, bien entendu, ce soit le choix des Veda comme textes faisant autorité qui détermine l'idée particulière que les Mīmāṃsistes se font du bonheur. Aussi bien est-il impossible de séparer l'étude de leur épistémologie de celle de leur conception du *dharma*.

1. *La perception.*

La discussion sur le moyen de connaître le *dharma* ne fait intervenir que deux *pramāṇa* ou moyens de connaissance droite : la perception et la Parole védique. La perception est écartée tout de suite parce qu'elle ne fait connaître que ce qui existe dans le présent, au moment

ne cherchent jamais à retrouver le sens originel des termes traditionnels ; ils les lisent, dans les textes les plus anciens, chargés de toutes les valeurs acquises au cours des siècles, dont ne sont pas absentes les composantes occidentales et chrétiennes reçues des Européens. Il est impossible de garder ce sens dans une étude précise, comme on va le voir.

1. Śā.Bhā. I 1 2 p. 13 *tayā yo lakṣyate so'rthaḥ puruṣaṃ niḥśreyasena saṃyunaktīti pratijānīmahe |*
2. *Ibid.*, p. 17 *ya eva śreyaskaraḥ sa eva dharmaśabdenocyate |*

même où l'on en prend connaissance. Là-dessus Śabara n'a rien à ajouter à ce que dit déjà le *sūtra* I 1 4[1] : « L'apparition d'une idée quand les organes sensoriels d'un homme sont en contact réel (avec un objet) est la perception ; elle n'est pas cause (de la connaissance du *dharma*) parce qu'elle (ne) perçoit (que) ce qui existe actuellement ». Cependant, il ne fait aucun doute que la perception est un *pramāṇa*, c'est-à-dire qu'elle a pleine validité en son domaine et ne peut se tromper. Pratiquement, cela est démontré par une théorie des illusions des sens destinée à laver la perception proprement dite de tout soupçon d'erreur[2] : « Ce qui est perception, cela ne se trompe pas ; ce qui se trompe n'est pas perception. — Qu'est-ce donc que la perception ? — L'apparition d'une idée quand les organes sensoriels d'un homme sont en contact avec l'(objet) est la vraie perception ; c'est-à-dire que l'apparition d'une idée quand les organes sensoriels sont en contact avec cela même qui est l'objet de la connaissance

1. *Ibid.*, p. 21 *satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tatpratyakṣam animittaṃ vidyamānopalambhanatvāt* //

2. *Ibid.*, p. 26 *yat pratyakṣaṃ na tad vyabhicarati yad vyabhicarati na tat pratyakṣam / kiṃ tarhi pratyakṣaṃ / tatsamprayoge puruṣasyendriyāṇāṃ buddhijanma satpratyakṣam / yadviṣayaṃ jñānaṃ tenaiva samprayoga indriyāṇām puruṣasya buddhijanma satpratyakṣam / yad anyaviṣayajñānam anyasamprayoge bhavati na tat pratyakṣam / katham punar idam avagamyate / idaṃ tatsamprayoga idam anyasamprayoga iti / yannānyasamprayoge tat tatsamprayoga etad viparītam anyasamprayoga iti / kathaṃ jñeyam / yacchuktikāyām api rajatam manyamāno rajatasannikṛṣṭam me cakṣur iti manyate / bādhakaṃ hi yatra jñānam utpadyate naitad evam mithyājñānam iti tad anyasamprayoge viparītaṃ tatsamprayoga iti / prāg bādhakajñānotpatteḥ katham avagamyate / yadā na tatkāle samyagjñānasya mithyājñānasya vā kaścid viśeṣaḥ / yadā hi cakṣurādibhir upahatam mano bhavati / indriyaṃ vā timirādibhiḥ saukṣmyādibhir bāhyo vā viṣayaḥ / tato mithyājñānam / anupahateṣu hi samyagjñānam / indriyamano'rthasannikarṣo hi samyagjñānasya hetuḥ / asati tasmin mithyājñānam / tadubhayagato doṣo mithyājñānasya hetuḥ / duṣṭeṣu hi jñānam mithyā bhavati / katham avagamyate / doṣāpagame sampratipattidarśanāt / kathaṃ duṣṭāduṣṭāvagama iti cet / prayatnenānvicchanto na ced doṣam avagacchemahi pramāṇābhāvād aduṣṭam iti manyemahi / tasmād yasya ca duṣṭaṃ karaṇaṃ yatra ca mithyeti pratyayaḥ sa evāsamīcīnaḥ pratyayo nānya iti /*

Je n'ai pas tenu compte d'une double correction du texte proposée par G. Jha : conformément à une tradition dont on trouve de multiples échos ailleurs, il a voulu comprendre qu'il y aurait trois sortes de défauts affectant la perception, correspondant aux trois choses qui entrent en contact ; il y aurait donc, en plus des défauts des organes et des objets, ceux du *manas*, sous forme de dérangements mentaux. La construction de la phrase *yadā hi cakṣurādibhiḥ* se prêterait à cette interprétation, puisque le verbe *upahatam bhavati* exprimé pour *manas* est ensuite sous-entendu avec *indriyam et bāhyo'rthaḥ*. Mais cela suppose que l'on remplace *cakṣurādibhiḥ* par un terme connotant un dérangement mental. D'autre part, il est question plus loin de deux choses —*ubhaya* — dans lesquelles peuvent se trouver des défauts. G. Jha propose de corriger par *tritaya* pour pouvoir introduire le *manas*. N'est-il pas plus prudent de garder le texte tel qu'il est ? On peut même y voir une intention expresse de l'auteur d'exclure le *manas* des choses qui peuvent présenter un défaut : sa théorie de la validité *a priori* de la connaissance serait en danger s'il admettait une possibilité d'erreur de perception par dérangement mental, car une telle erreur serait difficilement amendable par un examen subséquent.

est la vraie perception ; tandis que la connaissance qui a tel objet alors qu'il y a contact avec un autre objet, cela n'est pas une perception. — Mais comment sait-on que telle (connaissance se produit) quand il y a contact avec l'(objet), et telle autre quand il y a contact avec autre chose ? — Celle qui ne (se produit) pas quand il y a contact avec autre chose est celle qui (se produit) quand il y a contact avec l'(objet même de la connaissance). L'opposée de cette dernière est celle qui (se produit) quand il y a contact avec autre chose. — Comment peut-on le savoir, alors que celui qui croit voir de l'argent quoiqu'il s'agisse de nacre, croit que sa vue est en contact avec de l'argent ? — Quand une (nouvelle) connaissance qu'il n'en est pas ainsi, que c'est une erreur, vient y faire obstacle, alors c'est qu'il y avait contact avec autre chose que l'(objet de la connaissance) ; dans le cas contraire, c'est qu'il y avait contact avec l'(objet). — Mais comment le sait-on avant l'apparition de cette (nouvelle) connaissance qui vient faire obstacle (à la première) ? Car, au moment même où se produit la connaissance, il n'y a pas de différence, qu'elle soit vraie ou erronée. — Quand le *manas* est affecté par (un dérangement) de la vue, etc., soit que la vue soit elle-même (affectée) par des troubles visuels ou que l'objet extérieur le soit par une trop grande subtilité etc., alors on a une connaissance erronée. Mais si rien de tout cela n'est affecté, on a une connaissance droite. Car la connaissance droite a pour cause le contact entre un organe sensoriel, le *manas* et l'objet ; quand ce contact est absent, on a une connaissance erronée ; et c'est la déficience de ces deux choses (l'organe sensoriel et l'objet) qui est cause de la connaissance erronée ; c'est en effet lorsqu'elles ont un défaut que la connaissance est erronée. Comment le sait-on ? — C'est que, lorsque le défaut disparaît, il y a accord universel (sur l'objet connu). — Mais comment sait-on qu'il y a quelque chose de défectueux ou de non-défectueux ? — Si, après un examen sérieux, on ne voit pas de défaut, alors on doit penser que rien n'est défectueux, car on n'a aucun moyen de connaître (un défaut). C'est pourquoi, l'idée dont la cause est défectueuse et dont on sait qu'elle est erronée, celle-là seule n'est pas une connaissance droite, il n'y en a pas d'autre ».

Une telle analyse vise évidemment à sauver la perception : si celle-ci n'est erronée qu'à cause de déficiences dans ses causes, le processus perceptif en lui-même ne peut être qu'impeccable. Il est d'ailleurs réduit — et cela est encore une constante de la pensée indienne — à un contact *-sannikarṣa-* entre le *manas* qui est le réceptacle de toutes les données sensorielles, intermédiaire obligatoire entre elles et l'*ātman*, siège de la conscience, les organes des sens et l'objet. Un contact n'a pas de structure interne, il ne peut être que lui-même : quand je crois percevoir de l'argent alors que je n'ai qu'un morceau de nacre devant les yeux, c'est bien le morceau de nacre qui est en

contact avec ma vue et non l'argent. L'illusion qui me fait croire à de l'argent doit donc provenir d'ailleurs que du processus perceptif lui-même qui se trouve ainsi dégagé.

Avouons que l'explication est assez embarrassée : finalement, alors qu'il s'agit de poser la valeur de vérité inconditionnée de la connaissance perceptive, on est obligé de recourir à une vérification de sa validité par une ou des perceptions subséquentes, et le critère ultime semble être le consensus universel *-sampratipatti-*. Mais c'est peut-être que cette théorie de l'erreur de perception a en fait une portée plus large, comme nous le verrons : la perception est le secteur privilégié de la connaissance où l'on peut procéder à des vérifications, où l'on peut arriver à des preuves par confrontation avec le donné. Les autres moyens de connaissance — sauf un — ne tiennent leur validité de rien d'autre que de la perception puisqu'ils travaillent uniquement sur le donné perceptif ; mais Śabara ne s'attarde guère à eux, parce qu'ils n'ont pas d'importance directe pour son propos. La perception lui fournit au contraire la parallèle fondamental nécessaire à sa théorie de la Parole révélée : la validité *a priori* de cette dernière sera établie sur le modèle de la perception ; en termes indiens, la perception constitue l'exemple de l'inférence qui démontre cette validité. En défendant celle-ci, c'est donc toute la connaissance que l'on défend, celle de l'invisible comme celle du visible. Cela n'est possible que parce que la connaissance est dépourvue de toute structure propre : il n'y a pas un monde mental qui aurait ses lois, il n'y a que des acheminements d'idées de l'extérieur vers l'*ātman*, et ces cheminements sont différenciés par la nature des objets, donc par la source externe de la connaissance, non par le mode de connaissance qui est toujours une sorte de « contact ».

Mais, face au bouddhisme du Mahāyāna, il ne suffit pas d'élaborer une théorie des illusions des sens pour établir l'autorité de la perception : c'est en fait l'objectivité même de la connaissance en général que contestent les Vijñānavādin en mettant en avant l'argument du rêve [1] : « Mais, dira-t-on, en fait, toute connaissance est sans support dans le réel, comme le rêve, En effet, on a remarqué que, dans le rêve, la connaissance a pour nature propre d'être sans support dans le réel. Or, dans l'état de veille aussi, on n'a jamais que des connaissances, celle d'un poteau ou celle d'un mur. C'est pourquoi elles sont également sans support dans le réel ». Sur ce point, c'est le caractère rudimentaire de la conception que se font les brahmanistes du processus de la connaissance qui permet à Śabara de répondre : l'idée n'est rien en elle-même, elle n'a aucune structure propre et il n'y

1. *Ibid.*, p. 28 ***nanu sarva eva nirālambanaḥ svapnavat pratyayaḥ / pratyayasya hi nirālambanatāsvabhāva upalakṣitaḥ svapne / jāgrato'pi stambha iti vā kuḍya iti vā pratyaya eva bhavati tasmāt so'pi nirālambanaḥ /***

a rien dans la pensée qui permette d'expliquer la formation d'une idée non reçue de l'extérieur [1] : « L'idée que l'on a, dans l'état de veille, d'un poteau est absolument certaine ; comment serait-elle erronée ? — Mais dans le rêve aussi, elle était tout aussi certaine ; avant le réveil, elle n'est nullement différente (de l'idée de la veille). — Ce n'est pas vrai, car on constate (ensuite) qu'elle est contredite, tandis que l'autre ne l'est pas. — Mais, étant donné qu'elles sont semblables, l'autre le sera aussi. — Si la connaissance de rêve était erronée parce qu'elle est connaissance, alors la connaissance de veille pourrait l'être aussi. Alors, en effet, ce serait la connaissance (en elle-même) qui serait la cause de son caractère (erroné), si bien que l'on ne pourrait plus dire que la (connaissance de veille) est différente, du fait qu'elle serait aussi une connaissance ; mais en réalité, le caractère erroné de la connaissance de rêve vient d'ailleurs : on la reconnaît (pour erronée) parce qu'elle est contredite. — Comment cela ? — Le *manas* en proie au sommeil est affaibli, et c'est le sommeil qui est cause du caractère erroné (des rêves qui apparaissent) au début et à la fin du sommeil. Mais dans le *manas* en état de sommeil profond, plus rien ne se produit ; car c'est précisément quand il est inconscient qu'on le dit profondément endormi. C'est pourquoi la connaissance de veille n'est pas erronée. — Cependant, même dans l'état de veille, il peut y avoir des défauts des organes. — S'il y en a, on arrive à le savoir. — Mais au moment où l'on a un rêve cependant, on n'a pas connaissance (qu'il y ait un tel défaut). — Oui, mais quand on se réveille, on reconnaît que son *manas* était envahi par le sommeil ».

Dans cette première partie de la discussion, le bouddhiste Mahāyānika s'appuie sur l'argument du rêve pour montrer la fausseté de toute connaissance. Fausseté congénitale puisque toute connaissance est dite *nirālambana*, « sans support dans le réel » [2]. C'est encore la théorie de l'illusion des sens qui permet de répondre à cette objection du rêve : la connaissance n'est pas intrinsèquement fausse puisque, lorsqu'elle est fausse, cela est dû à un facteur adventice, et l'on finit

1. *Ibid.*, p. 29 ***stambha iti jāgrato buddhiḥ supariniścitā katham viparyasiṣyatīti / svapne'pyevam eva supariniścitāsīt prāk bodhanānna tatra kaścid viśeṣa iti / na / svapne viparyayadarśanāt / aviparyayāccetarasmin / tatsāmānyād itaratrāpi bhaviṣyatīti cet / yadi pratyayatvāt svapnapratyayasya mithyābhāve jāgratpratyatasyāpi tathā bhavitum arhati / atha pratītis tathābhāvasya hetur na śakyate pratyayatvād ayam anya iti vaktum / anyatas tu svapnapratyayasya mithyābhāvo viparyayād avagataḥ / kuta iti cet / sanidrasya manaso daurbalyānnidrā mithyābhāvasya hetuḥ svapnādau svapnānte ca suṣuptasyābhāva eva / acetayanneva hi suṣupta ityucyate / tasmājjāgrataḥ pratyayo na mithyeti / nanu jāgrato'pi karaṇadoṣaḥ syāt / yadi syād avagamyeta / svapnadarśanakāle'pi nāvagamyata iti cet / tatra prabuddho hyavagacchati nidrākrāntam me mana āsīd iti /***

2. Si bien qu'il n'y a pas à séparer — comme le fait justement remarquer G. Jha contre des commentateurs (*op. cit.*, I, p. 13) — ce premier argument du suivant en les attribuant à des systèmes différents parce que le terme ***nirālambana*** est remplacé par ***śūnya***, « vide ».

d'une manière ou d'une autre par s'en apercevoir, comme c'est précisément le cas dans le rêve[1]. Le raisonnement est encore de type inférentiel : dans le cas du rêve, comme dans le cas de l'illusion des sens, on constate la fausseté de sa connaissance ; c'est donc que la connaissance en elle-même est vraie et qu'on peut lui faire confiance quand on ne décèle aucune fausseté. Le bouddhiste raisonne au contraire séparément mais de même manière sur les deux cas pour prouver qu'ils infirment l'un et l'autre la validité de toute connaissance. Le Mīmāṃsaka se tient au plan de l'expérience courante qui lui suffit parce que, fondamentalement, il est lié à ce plan de vie et de pensée et qu'il lui accorde spontanément toute sa confiance. Il est corrélativement convaincu que l'idée n'est rien qu'une réception passive, et de soi exacte, de l'objet lui-même par l'intermédiaire des impressions sensibles.

La deuxième partie de la discussion avec le Mahāyānika confirme encore cette notion de l'idée[2] : « Mais comment (la connaissance) est-elle vide (d'objet) ? — Nous ne percevons aucune différence de forme entre l'objet et sa connaissance. Selon nous, c'est l'idée qui est directement perçue ; c'est pourquoi nous ne voyons pas qu'il y ait quelque chose qui ait forme d'objet et soit différent de l'idée. — Il en serait ainsi si l'idée pouvait avoir la forme de l'objet ; mais pour nous, l'idée (la pensée) est sans forme ; c'est l'objet extérieur qui a forme et c'est lui, en effet, qui est perçu directement comme lié à un point de l'espace extérieur. Car l'idée directement perçue a pour domaine l'objet et non une autre autre idée : étant instantanée, elle ne demeurera pas jusqu'au moment (où) l'autre idée (apparaît). — Mais c'est précisément au moment où elle apparaît qu'on la connaît et qu'elle fait

1. On a ici une confirmation qu'il n'y avait pas à faire plus haut la double correction du texte proposée par G. Jha : alors que les illusions des sens étaient dues à des défauts des organes et de l'objet, le sommeil semble bien être le « défaut » spécifique du *manas*. On retrouve donc ici le troisième terme qui manquait. Une telle théorie du rêve ne semble pas laisser de place à l'oniromancie.

2. Śā.Bhā. *ibid.*, p. 31 *śūnyas tu katham | arthajñānayor ākārabhedaṃ nopalabhāmahe | pratyakṣā ca no buddhiḥ | atas tadbhinnam artharūpaṃ nāma na kiṃcid astīti paśyāmaḥ | syād etad evaṃ yadyarthākārā buddhiḥ syānnirākārā tu no buddhiḥ | ākāravān bāhyo'rthaḥ | sa hi bahirdeśasambaddhaḥ pratyakṣam upalabhyate | arthaviṣayā hi pratyakṣabuddhir na buddhyantaraviṣayā | kṣaṇikā hi sā na buddhyantarakālam avasthāsyata iti | utpadyamānaivāsau jñāyate | jñāpayati cārthāntaram pradīpavad iti yad ucyate tanna | na kyajñāte'rthe kaścid buddhim upalabhate | jñāte tvanumānād avagacchati | tatra yaugapadyam anupapannam | nanūtpannāyām eva buddhau jñāto'rtha ityucyate nānutpannāyām | ataḥ pūrvam buddhir utpadyate paścājjñāto'rthaḥ | satyam | pūrvam buddhir utpadyate na tu pūrvaṃ jñāyate | bhavati hi kadācid etad yajjñāto'pyarthaḥ sannajñāta ityucyate | na cārthavyapadeśam antareṇa buddhe rūpopalambhanam | tasmānna vyapadeśyā buddhir avyapadeśyaṃ ca na pratyakṣam | tasmād apratyakṣā buddhiḥ | api ca kāmam ekarūpatve buddher evābhāvo nārthasya pratyakṣasya sataḥ | na caikarūpyam anākārām eva hi buddhim anumimīmahe | sākāraṃ cārtham pratyakṣam evāvagacchāmaḥ | tasmād arthālambanaḥ pratyayaḥ |*

connaître autre chose, comme une lumière. — Non, car il n'est pas vrai que l'on perçoive jamais une idée sans que son objet soit connu : en fait, on en prend connaissance par inférence une fois l'objet connu, si bien que la simultanéité est impossible entre (les deux connaissances, celle de l'objet et celle de l'idée). — Mais c'est bien seulement quand l'idée est produite qu'on dit de l'objet qu'il est connu, et non quand l'idée n'est pas encore produite ; aussi c'est l'idée qui apparaît la première et ensuite l'objet est connu. — C'est vrai : l'idée apparaît la première, mais elle n'est pas connue la première ; en effet, il arrive parfois que l'on dise d'un objet qu'il est inconnu quoiqu'il soit connu. D'autre part, on n'appréhende pas quelque chose qui soit une idée sans référence à un objet (de l'idée) ; c'est pourquoi l'idée (en elle-même) est inexprimable et ce qui n'est pas exprimable n'est pas perceptible ; c'est pourquoi l'idée n'est pas ce qui est directement perçu. D'ailleurs, à supposer que (l'idée et l'objet) soient identiques, ce ne serait pas l'objet qui n'existerait pas, lui que l'on perçoit directement, mais l'idée. En fait, ils ne sont pas identiques, car on infère une idée précisément comme étant sans forme, tandis que l'on connaît l'objet par perception directe comme pourvu de forme. C'est pourquoi la connaissance a l'objet (réel) pour support ».

On pourrait presque appeler cette description de la connaissance une phénoménologie de sens commun ; le fait sur lequel elle insiste est que, dans notre expérience, nous ne pouvons jamais saisir une idée qui ne soit idée-d'objet et que l'idée par conséquent n'a pas de structure propre. Le Mīmāṃsaka en conclut, à l'inverse du bouddhiste, que c'est l'idée qui est vide, vide d'être, ou plus exactement de « forme », sinon d'existence ; son existence est d'ailleurs instantanée, faite d'une sorte de prise de vue rapide *-upalambhana-* du monde extérieur. La notion qui fait le nerf de la démonstration est celle d'*ākāra*, de « forme structurée » ; l'objet est pourvu de forme, l'idée est sans forme ; c'est ce qui fait, d'une part, que l'objet est perceptible *-pratyakṣa-*, tandis que l'idée n'est qu'inférable *-anumeya-*, et d'autre part, que l'objet est exprimable *-vyapadeśya-*, c'est-à-dire objet du discours autant que de la perception, tandis que l'idée n'est pas directement exprimable. Le terme *ākāra* est un autre dérivé du radical *ā-KṚ* que nous avons déjà rencontré chez Patañjali sous la forme *ākṛti*. L'*ākāra* est l'objet direct de la perception, tout comme nous verrons plus tard l'*ākṛti* être l'objet du mot pour Śabarasvāmin également. Il est l'aspect prégnant de l'objet, ce que l'on remarque et qui le fait reconnaître. L'*ākāra* est aussi d'emblée situé dans l'espace externe : il est objectif et se distingue encore par là de la pensée.

L'opposition entre la consistance de l'objet et l'inconsistance de l'idée — qui n'a pas de forme et ne dure qu'un instant — est en elle-même surprenante. Sans doute le caractère évanescent de toute

pensée — que les bouddhistes admettent d'ailleurs tout autant — sert-il ici la démonstration du Mīmāṃsaka qui cherche à réduire la connaissance à une simple prise de vue sur le réel qui, lui, est stable et structuré. Mais il est cependant à première vue difficile d'expliquer comment un *ātman* éternel (auquel croit le Mīmāṃsaka et sur lequel il admet le témoignage des Upaniṣad [1]), face à une réalité stable n'en obtient que des prises de vue instantanées. Implicitement sans doute, il faut admettre, comme pour le Nyāya, un *manas* atomique et qui se déplace dans le corps pour en recueillir successivement les impressions ; mais, outre que cette conception du *manas* est plutôt une résultante du principe de l'instantanéité de la connaissance (comme on le verra en étudiant le Nyāya), on ne voit pas pourquoi le *manas*, appliqué à un même objet, ne pourrait pas assurer un contact prolongé et continu avec lui. Il y a là, semble-t-il, quelque chose qui n'est pas propre aux Mīmāṃsaka, ni nécessairement lié à leur vision du monde.

Cette inconsistance de la pensée renforce en tout cas le « réalisme » épistémologique du mīmāṃsiste. La connaissance ne fait qu'appréhender ce qui est dans le réel, mais elle n'y appréhende que des choses, jamais des concepts. On ne se demande pas d'où vient notre connaissance de la stabilité des choses, de leurs relations, ni comment sont possibles des objets de pensée qui ne s'appliquent pas directement au monde extérieur et une organisation de la pensée qui n'est peut-être pas le calque du monde extérieur. Il est vrai que nous n'en sommes qu'au niveau de la perception, mais si la perception est ainsi conçue, sur quoi pourra se greffer une pensée non sensible ? D'ailleurs le raisonnement de Śabara, fait sur la perception, est valable très évidemment pour l'ensemble de la connaissance. La conclusion du développement est : *arthālambanaḥ pratyayaḥ*, « la connaissance a l'objet réel pour support », et non *pratyakṣaḥ*, « la perception ». *Pratyaya* est ici le synonyme de *jñāna* et désigne n'importe quelle connaissance.

2. *La révélation.*

Il importait pour Śabara à un double titre que la validité, c'est-à-dire l'absolue « objectivité », de la perception fût établie : cela lui fournit d'abord un modèle pour fonder la validité de la *śruti*, la Parole védique révélée qui est la seule source de connaissance de l'invisible. Mais aussi, du fait même que le langage, pour être compris, ne peut parler que de ce que l'on connaît déjà, cela lui sert à instaurer des rapports très profonds entre le visible et l'invisible, à ancrer l'invisible au visible au lieu de le constituer en monde à part.

Car ce n'est pas, comme on le croirait trop facilement, l'éternité

1. Cf. Śā.Bhā. I 1 5 p. 60 sqq.

des Veda et du langage posée *a priori* qui fonde la validité de la Révélation. Celle-ci apparaît au contraire comme une nécessité épistémologique que fait découvrir une simple réflexion sur le contenu des Veda [1] ; cette réflexion nous semblera peut-être exiger une foi préalable aux Veda qu'il s'agit de fonder en vérité, ce qui est le lot de toute pensée théologique. Cependant, le Mīmāṃsaka ne suppose pas cette foi : il est placé dans un monde socio-religieux auquel il adhère trop étroitement pour que le Veda se présente à lui comme autre chose qu'une donnée brute au même titre que le donné perceptif. C'est pourquoi il constate comme un fait l'existence d'un texte qui révèle aux hommes ce qu'ils n'ont aucun moyen de connaître par eux-mêmes [2] : « L'injonction védique peut nous faire connaître un objet passé, présent et à venir, subtil [3], caché ou très éloigné, et rien d'autre, en particulier pas un organe sensoriel, (ne peut le faire) ».

A première vue, toute parole pourrait faire cela : nous révéler ce que nous n'avons pu voir mais que d'autres ont vu, sinon nous prédire l'avenir. Mais le Mīmāṃsaka n'ignore pas qu'un tel témoignage est soumis à critique ; il l'ignore si peu qu'il soumettra les textes de tradition *-smṛti-* à un examen sévère et leur attribuera des notes de validité différentes. Mais la parole védique ne peut, par définition, être soumise à la même critique, puisqu'elle n'est le témoignage de personne, personne n'ayant jamais pu avoir connaissance directe de ce qu'elle révèle. Mais ce qu'elle révèle n'est pas pour autant un néant : un homme peut proférer un mensonge à propos du réel et dire les choses autrement qu'elles ne sont ; mais une parole spontanée, qui n'implique aucune expérience préalable, est une connaissance immédiate de l'invisible qu'aucune médiation d'aucune sorte ne peut fausser ; elle n'est rien d'autre qu'une perception, ce qui la différencie radicalement d'une parole humaine et la soumet aux mêmes conditions de validité que la perception [4] : « — Mais une injonction védique

1. Mon exposé inverse l'ordre suivi par le *Bhāṣya* qui énonce d'abord dogmatiquement la doctrine de la Parole comme source de connaissance avant de l'étayer sur une théorie de la perception qui doit répondre aux objections. L'ordre que je suis est plus « pédagogique » d'un point de vue occidental, mais n'introduit pas plus de logique ni de cohérence interne que n'en contient réellement le *Bhāṣya* : toute la démonstration est conçue comme un raisonnement inférentiel où la perception sert d'exemple. Or l'inférence indienne, quand elle se fait exposé pour les autres, commence par la thèse à démontrer : *pratijñā* ; c'est le terme même que Śabara a employé au début de sa démonstration. Cf. ci-dessus p. 69.

2. Śā.Bhā. I 1 2 p. 13 *codanā hi bhūtam bhavantam bhaviṣyantaṃ sūkṣmaṃ vyavahitaṃ viprakṛṣṭam ityevaṃjātīyakam arthaṃ śaknotyavagamayituṃ nānyat kiṃca nendriyam* /

3. Est subtil ce dont la densité matérielle ou la dimension ne permet pas la perceptibilité.

4. Śā.Bhā. *ibid.*, p. 13 *nanvatathābhūtam apyartham brūyāccodanā yathā yat kiṃcana laukikaṃ vacanaṃ nadyās tīre phalāni santīti / tat tathyam a[illegible] bhavati vitatham api bhavatīti / ucyate / vipratiṣiddham idam ucyate br[illegible]*

pourrait aussi exprimer un objet autrement qu'il n'est, comme n'importe quelle parole humaine, par exemple qu'il y a des fruits sur la rive du fleuve : ce qui peut être vrai, mais aussi bien faux. — C'est une contradiction de dire « elle exprime » et « faussement » (ensemble). Quand on dit qu'elle exprime, cela veut dire qu'elle fait connaître, qu'elle est la cause que la chose est connue. Ce qui est la cause qu'une chose est connue, c'est ce qui fait connaître. Si donc, de par une injonction, nous savons que l'*Agnihotra* donne le ciel, comment pourra-t-on dire que c'est faux ? Et d'ailleurs comment sait-on que c'est faux ? Il est en effet contradictoire de connaître un objet qui n'existe pas. Et l'expression « que celui qui désire le ciel sacrifie » ne nous donne pas à connaître quelque chose de douteux (comme si l'on disait :) « peut-être qu'il y a le ciel, ou peut-être pas ». Or ce qui est connu pour certain ne saurait être erroné. Est erronée la connaissance qui, après avoir été produite, est détruite parce qu'elle n'est pas conforme (à l'objet). Tandis que cette connaissance (donnée par l'injonction) n'est jamais contredite pour qui que ce soit, en aucune circonstance ni où que ce soit. C'est pourquoi elle n'est pas fausse. Quant à une affirmation venant d'un homme, si elle vient de quelqu'un qui sait, ou si elle exprime quelque chose qui est du domaine des sens, elle n'est pas fausse non plus. Mais si elle vient de quelqu'un qui ne sait pas, ou si elle a trait à quelque chose qui échappe aux sens, alors elle a sa source uniquement dans la pensée humaine et n'est pas un moyen de connaissance droite *-pramāṇa-*. En ce cas, en effet, l'homme ne peut avoir de connaissance sans une parole (qui l'informe). Si cet objet (inaccessible aux sens) lui est connu grâce au témoignage d'un autre homme, cette première parole est aussi peu autorisée que la seconde. Car la parole d'un homme ne peut pas plus faire autorité

vitathaṃ ceti bravītītyucyate'vabodhayati budhyamānasya nimittam bhavatīti / yasmiṃśca nimittabhūte satyavabudhyate so'vabodhayati / yadi ca codanāyāṃ satyām agnihotrāt svargo bhavatīti gamyate katham ucyate na tathā bhavatīti / atha na tathā bhavatīti katham avabudhyate / asantam artham avabudhyata iti vipratiṣiddham / na ca svargakāmo yajetetyato vacanāt sandigdham avagamyate bhavati vā svargo na vā bhavatīti na ca niścitam avagamyamānam idam mithyā syāt / yo hi janitvā pradhvaṃsate naitad evam iti sa mithyā pratyayaḥ / na caiṣa kālāntare puruṣāntare'vasthāntare deśāntare vā viparyeti / tasmād avitathaḥ / yat tu laukikaṃ vacanaṃ taccet pratyayitāt puruṣād indriyaviṣayaṃ vāvitatham eva tat / athāpratyayitād anindriyaviṣayaṃ vā tāvat puruṣabuddhiprabhavam apramāṇam / aśakyaṃ hi tat puruṣeṇa jñātum ṛte vacanāt / aparasmāt pauruṣeyād vacanāt tad avagatam iti cet tad api tenaiva tulyam / naivaṃjātīyakeṣvartheṣu puruṣavacanam prāmāṇyam upaiti jātyandhānām iva vacanaṃ rūpaviśeṣeṣu /... nanu sāmānyato dṛṣṭam pauruṣeyaṃ vacanaṃ vitatham upalabhya vacanasāmyād idam api vitatham avagamyate / na / anyatvāt / na hyanyasya vitathabhāve'nyasya vaitathyam bhavitum arhati / anyatvād eva / na hi devadattasya śyāmatve yajñadattasyāpi śyāmatvam bhavitum arhati / api ca puruṣavacanasādharmyād vedavacanaṃ vitatham ityanumānaṃ vyapadeśād avagamyate / pratyakṣas tu vedavacanena pratyayaḥ / na cānumānam pratyakṣavirodhi pramāṇam bhavati / tasmāccodanālakṣaṇo'rthaḥ śreyaḥkaraḥ / Un raisonnement du même genre est repris plus loin sous le *sūtra* I 1 5 p. 42.

-prāmāṇya- quand il s'agit d'objets de cette sorte que le témoignage d'un aveugle-né sur des couleurs particulières... — Mais, dira-t-on, percevant que la parole humaine, prise dans sa généralité (de parole), est fausse, on sait aussi que la parole védique est fausse puisqu'elle est également une parole. — Non, parce qu'elle n'est pas la même (parole). Ce n'est pas parce qu'une parole est fausse qu'une autre doit l'être : puisque précisément elle n'est pas la même. Ce n'est pas parce que Devadatta est noir que Yajñadatta doit être noir. De plus, dire que la parole védique est fausse parce qu'elle a mêmes propriétés que la parole humaine, c'est faire une inférence à partir d'une désignation. Tandis que par la parole védique on a une connaissance directe *-pratyakṣa-* ; et l'inférence ne peut faire autorité *-pramāṇa-* quand elle est en contradiction avec une perception *-pratyakṣa-*. C'est pourquoi ce qui donne le bonheur est l'objet qui est indiqué par l'injonction védique [1] ».

Tout le raisonnement est simple et repose sur la conviction que l'imagination la plus fertile ne pourrait réussir à inventer des idées, ou plus exactement des choses, qui seraient absolument inconnues du domaine de la perception. C'est ainsi que l'exemple-type d'une chose qui n'existe absolument pas est une corne de lièvre : on ne peut imaginer une chose nouvelle qu'en la composant de parties appartenant dans la réalité à des objets différents. Il n'est donc pas possible que le Veda invente de toutes pièces quelque chose qui n'aurait aucune sorte d'existence. Mais ce qu'il exprime est au-delà de toute expérience humaine, il faut donc bien le poser comme une parole de type original, une parole spontanée qui « donne à voir » l'objet de manière directe et non médiate. D'autre part, cette parole ne peut jamais être convaincue de fausseté puisqu'elle ne comporte pas plus d'expérience subséquente que d'expérience antécédente ; elle n'est donc jamais contredite, et partant, elle est inconditionnellement vraie. Ce qui permet de rejeter toute inférence relative à la parole en général et qui mettrait en doute la validité des Veda.

Le principe au nom duquel est rejetée l'inférence de l'adversaire n'est pas valable seulement pour l'épistémologie, car il intervient aussi dans l'exégèse des textes. Ce qui est directement exprimé *-śruta* ou *pratyakṣa-* a valeur avant ce qui est inféré de signes

1. L'inférence ici est une inférence dite *sāmānyato dṛṣṭa*, c'est-à-dire à partir d'une propriété commune. La propriété commune serait pour l'adversaire précisément le fait d'être parole — *vacanatva*, et cela impliquerait tout ce qu'implique la parole humaine, en particulier d'être soumis à critique (tout comme le bouddhiste aurait déjà voulu que la perception fût fausse en tant que connaissance). Mais le Mīmāṃsaka refuse de transformer une désignation commune — *vyapadeśa* — en une propriété commune ; non pas en substituant une nouvelle définition de la parole à celle de l'adversaire, mais en assimilant la connaissance donnée par la parole védique à une perception.

indicatifs. La Mīmāṃsā comme technique se développe selon des principes qui sont aussi ceux de sa théorie de la connaissance ; il n'y a pas lieu de postuler l'antériorité de la technique sur la théorie pour autant. On verra que Bhartṛhari laisse tomber complètement la primauté de ce qui est explicitement mentionné dans une phrase, suivant en cela une autre tradition qui est tout aussi applicable à l'herméneutique des Veda. On doit donc au contraire poser que théorie et technique sont solidaires en tant qu'elles sont élaborées par les mêmes milieux et que ceux-ci ont une problématique très cohérente qui se retrouve dans tous les domaines.

La perception était donc parfaitement habilitée à jouer le rôle d'exemple dans le raisonnement inférentiel qui prouve la validité inconditionnée de la *śruti* : les deux sortes de connaissance sont de même espèce puisqu'elles sont des connaissances directes qui mettent l'*ātman* comme au contact de leur objet. Mais tandis que la perception, du fait qu'elle passe par des organes humains sujets à des déficiences, est sujette à révision, le caractère inconditionné de la *śruti* ne peut être prouvé : le ciel qu'elle promet après la mort n'est pas objet d'expérience en cette vie, et l'on ne peut donc avoir ici-bas aucune confirmation ou, au contraire, invalidation de la *śruti*. Aussi est-elle posée comme auto-révélée, auto-subsistante, expression autonome des vérités qui intéressent l'homme, ce qui la met à l'abri des déficiences propres à l'homme.

On ne peut dans le cadre de cette étude des *darśana* brahmaniques, invoquer le témoignage des textes scripturaires, mais n'est-il pas déjà trop évident que les Mīmāṃsaka n'ont pas trouvé cette idée d'une auto-révélation inscrite d'avance dans la *śruti* ? Cela l'est d'autant plus que, de très bonne heure, et sans que l'on sache comment la classification s'est opérée, on trouve les textes groupés selon qu'ils sont révélés *-śruti-* ou simplement de tradition *-smṛti-*. S'il y a divergence sur la nature de la *śruti*, tout le monde, les Mīmāṃsaka inclus, s'accorde pour dire que la *smṛti* est œuvre humaine. Or, à première vue, rien n'autorise à traiter la *śruti* comme composée dans d'autres conditions que la *smṛti* : le Mīmāṃsaka doit même déployer toute son ingéniosité pour éliminer comme auteurs possibles tous les hommes ou *ṛṣi* dont la *śruti* porte le nom, puisque chaque recension du Veda est désignée d'un nom bien humain, Kāṭhaka, etc. ? Déjà le *sūtra* I 1 30 déclare que ces noms se réfèrent à ceux qui ont « exposé » le Veda *-pravacana-*, non à ceux qui l'ont composé, et Śabara ajoute que ce sont les meilleurs maîtres qui ont ainsi imposé leur nom aux recensions [1] : « Quant à l'objection qui a été faite, que des noms

1. Śā.Bhā. I 1 30 p. 102 *yad uktaṃ kartṛlakṣaṇā samākhyā kāṭhakādyeti / tad ucyate / neyam arthāpattiḥ / akartṛbhir api hyenām ācakṣīran / prakarṣeṇa vacanam ananyasādharaṇaṃ kaṭhādibhir anuṣṭhitaṃ syāt tathāpi hi samākhyā-*

tels que Kāṭhaka, etc. indiquent les auteurs, on y répond : on ne peut faire ce raisonnement par présomption *-arthāpatti-* parce qu'il est possible de donner aussi le nom de quelqu'un qui n'est pas l'auteur. Ce qu'ont dû faire Kaṭha et les autres, c'est une exposition excellente et à nulle autre pareille (des textes), et cela suffit pour qu'ils donnent leur nom (à ces textes). On rapporte que Vaiśampāyana étudia toutes les recensions tandis que Kaṭha n'enseigna que cette recension (qui porte son nom). Celui qui, à côté d'étudiants de nombreuses recensions, n'étudie qu'une seule recension sans étudier les autres, devient supérieur (aux autres) pour cette recension, ce qui est un trait distinctif propre (à cette recension) ».

Le soin apporté à débarrasser le Veda de tout auteur humain a donc normalement pour corrélatif le refus de tout pouvoir supérieur de connaissance à un homme quelconque, et spécialement aux *ṛṣi* réputés auteurs de *smṛti*. L'adversaire de l'auto-révélation du Veda objecte à Śabara [1] : « On ne formule pas un enseignement sans savoir. Or des gens comme Manu ont donné un enseignement ; c'est donc qu'il y a eu des hommes parfaits qui savaient, tout comme on sait par la perception même que la couleur est perçue par la vue ». Il faut savoir en quelle vénération ont été et sont encore tenus les *ṛṣi*, « voyants » des mythes brahmaniques, pour évaluer la stupéfiante liberté du mīmāṃsiste par rapport à eux, telle qu'elle s'exprime dans la réponse de Śabara [2] : « Je réponds : les enseignements peuvent provenir de l'égarement, et en l'absence d'égarement, c'est encore du Veda qu'ils proviennent. De plus, à partir d'une parole humaine, on n'a pas l'idée que l'objet est tel (qu'on le dit), mais bien que tel homme a telle idée (de cet objet) ». Autrement dit, même Manu, l'auteur supposé du traité de *dharma* le plus orthodoxe, est susceptible d'erreur s'il ne parle que de lui-même — ou plus exactement serait susceptible d'erreur s'il ne se fondait uniquement sur la *śruti* dans ses prescriptions ; c'est en dernière analyse un élément d'ordre moral, la certitude que Manu n'a pas voulu tromper ceux auxquels il s'adressait, qui fonde la confiance en ses lois. La fin de la réponse ci-dessus montre

tāro bhavati / smaryate ca vaiśampāyanaḥ sarvaśākhādhyāyī kaṭhaḥ punar imāṃ kevalāṃ śākhām adhyāpayāṃ babhūveti / sa bahuśākhādhyāyināṃ sannidhāvekaśākhādhyāyyanyāṃ śākhām anadhīyānas tasyāṃ prakṛṣṭatvād asādhāraṇam upapadyate viśeṣaṇam / Le contexte indique qu' « exposer » le Veda doit consister à savoir le réciter par cœur : *adhī* signifie à la fois « étudier » et « réciter pour soi ».

1. Śā.Bhā. I 1 2 p. 16 *nanvaviduṣām upadeśo nāvakalpata upadiṣṭavantaśca manvādayas tasmāt puruṣāḥ santo viditavantaśca yathā cakṣuṣā rūpam upalabhyata iti darśanād evāvagatam /* J'ai adopté la correction proposée par G. Jha : *puruṣāḥ santo* au lieu de *puruṣāts°*.

2. *Ibid. ucyate / upadesā hi vyāmohād api bhavanti / asati vyāmohe vedād api bhavanti / api ca pauruṣeyād vacanād evam ayam puruṣo vedeti bhavati pratyayo naivam ayam artha iti /*

bien que notre philosophe ne fait aucune erreur sur la valeur de vérité de la parole en général, et ce n'est donc pas la parole en tant que telle, mais uniquement la *śruti*, dite encore *śāstra*, « l'enseignement révélé », qui est moyen de connaissance droite.

On est dès lors en possession des principes fondamentaux qui vont permettre d'apprécier les règles de *smṛti* [1]. Puisque l'homme n'a aucun autre moyen de connaître le *dharma* que la Révélation védique, toute *smṛti* devra avoir la *śruti* pour unique fondement. Bien souvent, on ira jusqu'à supposer, à la base d'un texte de *smṛti* sans répondant dans la *śruti*, un passage perdu du Veda qui en serait le garant. Cependant, comme l'homme peut avoir aussi l'intention de tromper — et de l'humaine condition on n'a aucune raison d'exempter les *ṛṣi* —, on récusera purement et simplement les règles de *smṛti* qui trahissent un mobile humain quelconque ; elles pourraient bien ne pas avoir pour fondement le souci du *dharma* [2] : « Certains (prêtres), désirant dans leur cupidité recevoir une pièce d'étoffe, ont recouvert la totalité du (poteau) d'*udumbara* (d'une pièce d'étoffe). Et ce fut la source d'une règle de *smṛti*. D'autres, désirant être nourris, prirent leurs repas chez le sacrifiant qui venait d'acheter (le soma). D'autres, pour cacher leur manque de virilité, demeurèrent pendant quarante-huit ans étudiants brahmaniques. D'où vient la règle de *smṛti* (disant qu'il faut étudier pendant quarante-huit ans)... Ainsi des règles de *smṛti* : « Le prêtre *adhvaryu* reçoit une pièce d'étoffe de l'offrande Vaisarjana », « ils font don (de la pièce d'étoffe) du poteau sacrificiel », (l'adversaire) prétend qu'elles font autorité *-pramāṇa-* parce qu'elles ont même auteur (que le Veda) ; mais en fait, elles ne font pas autorité parce qu'elles ont un autre fondement (que le *dharma*) : certains ont agi ainsi par cupidité et c'est de là que sont venues de telles traditions. C'est cela qui est le plus plausible ». On voit que l'herméneutique et la théorie de la connaissance sont ici encore étroitement liées : le *dharma*, étant ce que nous ne pouvons connaître que par la *śruti*, est rigoureusement cantonné dans le domaine de l'invisible ; et l'on admet de ce fait qu'une règle, pour être de *dharma*, ne doit présenter aucun motif ou but humain décelable ; elle doit être *adṛṣṭārtha*, « pourvue d'un but invisible » ; tout ce qui, au contraire, est *dṛṣṭārtha*, « pourvu d'un but visible », est hors du *dharma* et, par

1. L'exposé détaillé des règles d'évaluation de la *smṛti* n'entre pas dans le cadre de cette étude. Mais cf. Śā.Bhā. I 3 1-29.

2. Śā.Bhā. I 3 4 p. 186 *lobhād vāsa āditsamānā audumbarīṃ kṛtsnāṃ veṣṭitavantaḥ kecit / tat smṛter bījam / bubhukṣamānāḥ kecit krītarājakasya bhojanam ācaritavantaḥ / apuṃstvam pracchādayantaścāṣṭācatvāriṃśad varṣāṇi vedabrahmacaryaṃ caritavantaḥ / tata eṣā smṛtir ityavagamyate / ... vaisarjanahomīyaṃ vāso'dhvaryur gṛhṇātīti yūpahastino dānam ācarantīti tatkartṛsāmānyāt pramāṇam iti prāpte / apramāṇaṃ smṛtiḥ / atrānyamūlam / lobhād ācaritavantaḥ kecit tata eṣā smṛtiḥ / upapannataraṃ caitat /*

conséquent, ne fait pas partie vraiment de la *smṛti*. Cette règle, élaborée sans doute par les brahmanes mīmāṃsistes, déborde largement l'application au rituel védique qu'ils en font : elle est un principe de discernement en effet pour tous les auteurs de *dharmaśāstra* et de commentaires de ces traités qui codifient toute la vie de la société brahmanique. On voit de plus que ces prêtres spécialisés étaient avant tout des clercs qui donnaient forme théorique à leur vision du monde en toute honnêteté et au mépris de leurs intérêts les plus immédiats.

De cette analyse il faut retenir que, dans un système où la *śruti* est assimilée à une perception directe de ce qui n'est pas accessible à la perception sensible, c'est-à-dire où la connaissance a deux sources exclusives l'une de l'autre et également valables chacune dans son domaine, on a en même temps un écart maximum entre la valeur de la *śruti* et celle de la *smṛti*. Cet écart est commandé par le fait que l'esprit humain doit rester *en dehors* du processus de la connaissance pour que celle-ci soit inconditionnellement juste ; il n'est là que comme un miroir pour recevoir la lumière venue d'ailleurs, miroir vide et sans structure propre qui reçoit également et de la même manière données sensibles et injonctions scripturaires pour en faire le profit de l'*ātman*. Cela est si vrai que, s'il fallait faire l'économie d'une des deux réalités, le monde extérieur et la pensée, Śabara préférerait, on l'a vu, supprimer la réalité de la pensée [1]. D'autre part, l'exclusion mutuelle des deux domaines de la perception et de la *śruti* est si rigoureuse qu'il est impossible d'établir une hiérarchie entre ces deux *pramāṇa* : il est aussi impensable de voir la *śruti* contredire la perception quand il s'agit d'objets sensibles que de voir la perception contredire la *śruti* quand le *dharma* est en jeu ; et c'est encore un point sur lequel l'esprit critique du mīmāṃsiste ne souffre point d'équivoque [2] : « Une parole qui contredit un moyen de connaissance droite n'est pas un moyen de connaissance droite, par exemple si l'on dit que des outres vides s'enfoncent dans l'eau et que des pierres flottent ». Ce propos tenu par l'adversaire n'est pas réfuté par Śabara qui s'ingénie au contraire à montrer que la *śruti* ne contredit aucun fait de perception.

3. *L'invisible.*

La *śruti* est donc l'exact parallèle de la perception dans la connaissance qu'elle nous apporte de l'invisible, quoique son domaine soit exclusif de celui de la perception ; il n'y a en fait qu'un modèle de la connaissance : le contact direct avec l'objet, qui nous le livre

1. Cf. ci-dessus p. 75.

2. Śā.Bhā. I 1 5 p. 41 *pramāṇaviruddhaṃ vacanam apramāṇam / ambuni majjantyalābūni grāvāṇaḥ plavanta iti yathā /*

tel qu'il est. Cependant, cela ne va pas sans poser quelques problèmes : cette *śruti* s'adresse à l'homme, et il faut que celui-ci la comprenne ; il faut, autrement dit, qu'elle garde son caractère objectif de perception pour la conscience humaine qui la reçoit. Dans quelles conditions le peut-elle et de quelle sorte peut alors être l'objet nouveau qu'elle fait *percevoir* ? Il est remarquable en effet que Śabara insiste sur le fait que la *śruti* ne nous livre que l'invisible, un invisible qui est invérifiable pour un homme. On a vu [1] que son énoncé général de ce que peut nous faire connaître la parole védique comportait toutes les catégories possibles d'objets invisibles, mais cette liste qui épuise toutes les possibilités logiques se retrouve d'un bout à l'autre de la littérature philosophique brahmanique et n'a rien de spécifiquement mīmāṃsiste. On peut en dire autant de la triade qui, d'une manière apparemment plus concrète, constitue le fond de l'enseignement védique sur l'invisible, à savoir le ciel *-svarga-*. les divinités *-devatā-* et la force invisible initiée par le rite et qui produira le résultat de ce dernier en son temps *-apūrva-*. En énonçant ces deux listes, Śabara se réfère très probablement à une tradition philosophico-religieuse commune qu'il faut respecter, mais en la structurant de manière originale.

En effet, le Veda, tout instrument de perception directe qu'il soit, ne donne pas la *vision* d'un objet ; il ne peut donc *nommer* des *choses* qui seraient totalement inconnues par ailleurs ; de cela Śabara est conscient lorsqu'il pose en principe que la langue védique doit être la même que la langue profane, moins parce que, dans l'hypothèse inverse, elle constituerait une nouvelle langue pour laquelle il faudrait une traduction, que parce qu'elle exprimerait un monde nouveau auquel le commun des mortels serait complètement aveugle [2] : « Les mots védiques sont les mêmes que les mots profanes, ainsi que leurs objets. — D'où vient cela ? — (Sinon,) *il n'y aurait pas d'injonction de quelque chose à faire (sūtra)*. L'injonction de quelque chose à faire n'est possible que si les mots et les objets sont les mêmes, sinon, les mots étant différents, on ne connaîtrait pas leurs objets ». Qu'il ne s'agit pas seulement d'un problème de traduction est d'ailleurs précisé davantage ; l'adversaire, qui voudrait différencier les deux langues, donne, entre autres exemples, la phrase védique [3] : « Les vaches des dieux marchent sur le dos ». Or, dit-il [4] : « Quand on dit que les

1. Cf. ci-dessus p. 77.
2. Śā.Bhā. I 3 30 p. 291 *ya eva laukikāḥ śabdās ta eva vaidikā sta evaiṣām arthā iti / kutaḥ / prayogacodanābhāvāt / evam prayogacodanā sambhavati yadi ta eva śabdās ta evārthā itarathā śabdānyatve'rtho na pratīyeta /*
3. *Āpastambaśrautasūtra* XI 7 6 *uttānā vai devagavā vahanti*. Cité in Śā.Bhā. *ibid.*, p. 291.
4. Śā.Bhā. *ibid. ye devānāṃ gāvas ta uttānā vahantītyukte gamyata eva ya uttānā vahanti te gośabdenocyanta iti / tasmād anyo vaidikagośabdasyārthaḥ /*

vaches qui appartiennent aux dieux marchent sur le dos, on apprend que les (animaux) qui marchent sur le dos sont désignés par le mot « vache ». C'est donc que le mot « vache » dans le Veda a un sens différent ». Mais le siddhāntin réfute cette interprétation [1] : « Il n'y a rien qui dise que le fait d'être vache appartienne aux (animaux) qui marchent sur le dos, mais ce qui est dit, c'est que les vaches marchent sur le dos. Si l'on voulait par là poser ce qu'est une vache en général, alors « marchent sur le dos » serait une simple « répétition » *-anuvāda-* ; mais il n'y a aucun (animal) connu pour marcher sur le dos. C'est donc ce « marchent sur le dos » qui est posé nécessairement. Et si c'est cela qui est posé *-vidhīyamāna-*, le fait d'être vache ne peut l'être, car cela diviserait la phrase. D'ailleurs, si les mots védiques sont différents, le sens de « sur le dos » ne pourrait être compris, et l'on ne pourrait savoir non plus ce qu'est une vache puisque son trait caractéristique (à savoir : marcher sur le dos) serait inconnu ».

En d'autres termes, le mot *gauḥ* signifie la même chose dans le Veda et dans la langue profane, et l'expression « marchent sur le dos » ne vise pas à définir un objet nouveau du mot *gauḥ* propre à la langue védique. Deux raisons à cela : d'abord, on ne peut définir un nouvel objet sans se référer au connu concret. Il ne pourrait y avoir de nouveau que l'imposition d'un *nom* par voie d'autorité *-vidhi-* à une chose déjà connue dans l'expérience perceptive [2]. Il ne semble pas permis de supposer qu'il existe un *monde* invisible de *choses* inconnues de nous et dont nous parlerait le Veda. Si le mot *gauḥ* dans le Veda avait un sens nouveau, ce ne pourrait être que pour désigner un autre être du monde perçu. Or on ne connaît rien sur terre qui « marche sur le dos ». La deuxième raison est d'ordre logique : si le mot *gauḥ* a un sens nouveau, il faut aussi supposer que *uttāna* en a un, etc., et si tous les mots de la phrase sont nouveaux, c'est-à-dire ne correspondent à aucun des aspects de notre expérience auxquels ils correspondent habituellement, on n'a aucun moyen de les comprendre.

Cette analyse nous apprend qu'une phrase comporte des éléments connus, c'est-à-dire des mots qui correspondent à une expérience courante et ne font que s'y conformer *-anuvāda-*, et des éléments inconnus, qui sont donc exprimés pour la première fois sans correspondre, au moins pour l'interlocuteur, à une expérience *-vidhī-*

1. *Ibid.*, p. 292 *nāsti vacanaṃ yad uttānānāṃ vahatāṃ gotvam brūyāt / ye gāvas ta uttānā vahantītyevaṃ tat / yadi cānena vacanena gotvaṃ vidhīyata uttānā vahantītyanuvādaḥ syāt / na cottānā vahantaḥ prasiddhāḥ kecit / te niyogato vidhātavyāḥ / teṣu vidhīyamāneṣu na śakyaṃ gotvaṃ vidhātum / bhidyate hi tathā vākyam / yadi cānye vaidikās tata uttānādīnām artho na gamyeta tatra natarāṃ śakyetāvijñātalakṣaṇaṃ gotvaṃ vijñātum /*
2. On devrait avoir en somme quelque chose comme la formation d'un nom technique dans la grammaire de Pāṇini : *vṛddhi* est le nom technique apposé à des phonèmes connus dans l'expérience courante (Pā.sū. I 1 1).

yamāna-. Cette distinction n'est pas liée à une structure grammaticale donnée, sauf s'il s'agit de la définition d'une chose, où le sujet est le nom de la chose et le prédicat la description de la chose qui correspond à ce nom [1]. Ici, en première approximation, c'est « marchent sur le dos » qui constitue l'élément nouveau posé comme *a priori*. Encore faut-il remarquer que les mots pris séparément ne sont que des expressions conformes à *-anuvāda-* l'expérience, et que c'est l'ensemble des mots qui comporte quelque chose de nouveau. Mais le sens qui surgit alors ne sert en rien la connaissance des choses proprement dite [2] : « L'expression « marcher sur le dos » n'est pas sans objet car elle sert à louer (les vaches des dieux) ». Il n'est donc nullement question d'ajouter foi au sens immédiat de la phrase qui donnerait aux vaches des dieux le pouvoir de marcher sur le dos : cela est impossible puisqu'on n'en a aucune expérience. Il s'agit simplement d'une expression destinée à exalter les vaches. Ce n'est pas à proprement parler un cas de dénotation indirecte *-lakṣaṇā-*, où l'objet à dénoter serait exprimé par un autre nom que le sien, car il n'y a pas de *chose* à dénoter ici. Mais le sens direct des mots sert à la glorification des vaches des dieux, c'est-à-dire à l'expression de la dignité qui les rend participantes du sacrifice.

La louange des vaches des dieux appartient à un texte de *smṛti*, de tradition, et non à la Révélation proprement dite. Relèvent également de la *smṛti* les textes qui décrivent les divinités auxquelles sont offerts les sacrifices védiques. A vrai dire, les dieux sont également mentionnés dans les *mantra* indiqués par la *śruti* comme devant être incorporés aux rites [3] et dans les *arthavāda* ou gloses qui entourent les injonctions proprement dites. Mais les *mantra* ont généralement une forme invocatoire et non descriptive, tandis que les *arthavāda* ont par principe leur sens direct écarté au profit de l'expression d'une louange ou d'un blâme (leur seule différence avec les textes de *smṛti* est qu'ils sont mêlés aux injonctions et qu'ils aident plus directement à leur interprétation).

1. Lorsque Śaṅkara est aux prises avec la « définition » du Brahman que lui fournit la *Taittirīyopaniṣad* II 1 : *satyaṃ jñānam anantam brahma*, son analyse de la phrase est de même type ; Brahman est le nom propre de l'Absolu qu'il s'agit de définir, tandis que *satya*, *jñāna* et *ananta* sont les caractéristiques de l'Absolu ; ces dernières n'ont rien de conceptuel, mais dénotent des aspects du réel empirique. Pour en faire l'Absolu, Śaṅkara doit nécessairement dire que le réel empirique n'est *satya* et *jñāna* qu'en tant qu'il est Brahman. La définition est en fait alors une désignation : ce que j'appelle Brahman, c'est le *satya*, *jñāna* et *ananta*. Cf. *Quelques réflexions sur l'apophatisme de Śaṅkara*.

2. Śā.Bhā. *ibid.*, p. 292 *na cottānavahanavacanam apyanarthakaṃ stutyarthenārthavad bhaviṣyatīti* /

3. Ces *mantra*, « formules », sont des fragments détachés des hymnes védiques et relèvent vraisemblablement d'un état de la religion brahmanique postérieur à la composition des hymnes. On ignore en particulier quelle fut l'utilisation originelle des hymnes.

Les divinités interviennent comme récipiendaires des offrandes sacrificielles et sont nécessaires au sacrifice exactement au même titre que les substances *-dravya-* dont on fait oblation [1] : « La mention des divinités est faite à titre d'élément subordonné ; la substance et la divinité en effet sont des choses déjà existantes, tandis que le sens du radical *yaj*, « sacrifier », c'est ce que l'on doit amener à l'être. Quand on mentionne ensemble des choses déjà existantes et quelque chose qui doit être amené à l'être, ce qui existe déjà est indiqué pour le bénéfice de ce qui doit être amené à l'être ». La divinité est tellement indispensable au sacrifice que les dieux ne peuvent offrir de sacrifice : ils n'ont pas, à leur tour, de divinités auxquelles les offrir [2] : « (Le sacrifice n'est pas un moyen d'obtenir le bonheur) pour les dieux ; car il n'y a pas d'autres divinités (qu'eux-mêmes) ; il n'est pas possible en effet de se donner à soi-même une offrande, car ce n'est plus une offrande ». Mais indispensable ne signifie pas important à connaître en soi. Les dieux doivent être là d'une manière ou d'une autre puisque c'est à eux que la *śruti* prescrit de faire don des offrandes. Cependant nous ne les voyons pas, nous n'en avons aucune expérience d'aucune sorte et n'en avons d'ailleurs nul besoin. D'où il faut conclure que les dieux ne sont pas comme des êtres humains. C'est la seule chose que l'on puisse affirmer d'eux, si l'on ose dire, et cela suffit pour rejeter en bloc toutes les allusions anthropomorphiques que fait la *smṛti* aux dieux : c'est l'objet même du *devatādhikaraṇa* (Śā.Bhā. IX 1 6-10) qu'on ne peut reproduire ici entièrement. Un dieu n'a ni cou, ni bras, etc., mais ces choses lui sont attribuées métaphoriquement pour le louer ; encore cette louange n'a-t-elle pas pour but d'exalter la divinité, mais seulement de montrer qu'elle est à mettre en rapport avec le rite adjacent à sa mention. Car, en fait, on ne peut louer vraiment ce à quoi on n'accorde rien ; et c'est bien le cas de ces divinités dont il est dit qu'elles ne possèdent rien et par conséquent ne peuvent rien donner. Elles n'ont pas de puissance particulière, elles ne semblent même pas en avoir du tout [3] : « Quand des dévots des dieux donnent quelque chose à une divinité, de cette offrande (et non du dieu) leur advient la prospérité ». La divinité ne fait rien puisqu'elle ne peut rien, et c'est

1. Śā.Bhā. IX 1 9, p. 1652 *guṇatve devatāśrutiḥ / dravyadevataṃ hi bhūtam bhāvayitavyo yajatyarthaḥ / bhūtabhavyasamuccāraṇe ca bhūtam bhavyāyopadiśyate /*

2. Śā.Bhā. VI 1 5 p. 1356 *na devānāṃ (sukhasyābhyupāyaḥ karmeti) / devatāntarābhāvāt / na hyātmānam uddiśya tyāgaḥ sambhavati / tyāga evāsau na syāt /*

3. Śā.Bhā. IX 1 9 p. 1656 *devaparicārakāṇāṃ tu tato bhūtir bhavati devatām uddiśya yat tyaktam /* L'expression *devaparicāraka* désigne vraisemblablement des dévots de l'une ou de l'autre des grandes divinités hindoues qui, à l'époque de Śabara, ont déjà pris une grande importance. Le mīmāṃsiste les avertit qu'ils se trompent en croyant à la puissance et à la bienveillance de leurs dieux. L'objet premier de l'*adhikaraṇa* est d'ailleurs de montrer que les dieux sont

le rite seul qui est efficace. Il ne semble pas exagéré de dire que pour la Mīmāṃsā les dieux ne sont pas beaucoup plus que des noms dont on ne se préoccupe guère. Ils n'ont aucune existence à part des rites védiques, et la *śruti* ne les révèle qu'en fonction des sacrifices, comme parties intégrantes du complexe rituel. On ne peut les compter comme un objet particulier qui serait enseigné pour lui-même et enrichirait la connaissance humaine de l'invisible.

Le second « objet » inscrit dans la liste des choses invisibles que nous fait connaître la *śruti*, le « ciel » *-svarga-* présente un cas différent : il n'est qu'un des objets du désir humain, puisque l'on sacrifie pour obtenir le *svarga* comme pour gagner du bétail ou un village, mais à la différence de ces derniers, il n'appartient pas, par définition, au domaine de l'expérience humaine puisqu'il n'intervient qu'après la mort. Il est d'autre part conçu comme le but essentiel de l'activité sacrificielle, comme nous l'enseigne la règle du *Viśvajit* (Śā.Bhā. IV 3 13-16) : un sacrifice est toujours fait pour combler un désir donné du sacrifiant. Or, pour certains sacrifices comme le *Viśvajit*, aucun « fruit » ou résultat n'est indiqué. Cela ne peut signifier qu'ils ne produisent rien, ni non plus, comme le voudrait un pūrvapakṣin, qu'ils produisent indistinctement tout ce que l'on peut désirer. Ils n'ont qu'un seul résultat : le *svarga*, et chaque fois que la *śruti* est silencieuse sur le fruit d'un rite, il faut considérer que celui-ci est le *svarga*. Cette règle d'interprétation s'appuie sur une conception du *svarga*[1] : « *C'est le ciel qui doit être le fruit, étant donné que cela ne fait de différence pour personne* (sū.). En effet, tous les hommes désirent le ciel. — D'où vient cela ? C'est que le ciel est le bonheur, et tout homme s'efforce vers le bonheur. — Qu'est-ce qui découle de là s'il en est ainsi ? — Un terme qui n'exprime rien de particulier comme par exemple « que l'on sacrifie », « que l'on fasse »... ne peut être amené à exprimer une chose particulière. C'est pourquoi le ciel constitue un fruit de même sorte (i.e. il n'a plus rien de particulier) ». Ne cherchons donc pas ici non plus, en dépit des allusions mythiques possibles, à faire du *svarga* un lieu ou une chose déterminée. Alors qu'un village ou du bétail n'est pas purement une chose à réaliser *-sādhya-*, puisqu'il existe déjà et que c'est sa possession, objet de joie, qui est désirée, le *svarga* n'est rien d'autre que l'état de joie *-prīti-*, que

subordonnés aux rites plutôt que l'inverse. Il y a donc une nette opposition entre la divinité védique telle qu'elle subsiste dans le rituel classique et le Dieu tout-puissant, Seigneur des créatures, qui s'appelle Viṣṇu ou Śiva. On ne peut mieux montrer que l'hindouisme tel que nous le connaissons ne découle pas historiquement du seul Veda.

1. Śā.Bhā. IV 3 15 p. 1256 *sa (phalam) svargaḥ syāt sarvān pratyaviśiṣṭatvāt / sarve hi puruṣāḥ svargakāmāḥ / kuta etat / prītir hi svargaḥ / sarvaśca prītim prārthayate / kim ato yadyevam / aviśeṣavacanaḥ śabdo na viśeṣe vyavasthāpito bhaviṣyati / yajeta kuryād iti / tasmāt svargaphalam evaṃjātīyakam iti /*

le bonheur à l'état pur, sans support substantiel autre que l'*ātman* de l'individu qui l'obtient [1]. Il est donc pour le sacrifiant pur *sādhya*, ce qui est à faire advenir pour lui et n'existera qu'au moment où il le possédera. Depuis toujours, l'homme sait ce que c'est que la joie et c'est pourquoi il la désire ; aussi n'est-ce pas là ce que la *śruti* enseigne de neuf et que l'homme ne pourrait savoir par lui-même. Ce qu'elle fait connaître est très précisément la joie en tant que *sādhya*, en tant que ce qu'il faut réaliser par le sacrifice.

De fait, c'est encore ce que nous dit Śabara qui met le *svarga* en rapport direct avec l'acte sacrificiel exprimé par le verbe comme son résultat. On ne discute jamais la relation du bétail désiré avec le sacrifice qui doit le procurer, sans doute parce que le cas est plus complexe, mais c'est l'exemple du *svarga* qui est invoqué pour montrer que le terme important d'une phrase védique est le verbe commandant l'action [2] : « Si l'on pose la question : « Qu'est-ce qu'il faut faire advenir ? — On répond que c'est le *svarga*, de par la relation de l'expression « celui qui désire le ciel » avec (le verbe) ». Tant d'insistance sur le *svarga* comme fruit de l'acte sacrificiel n'entraîne aucune spéculation quant à sa nature. Nul besoin d'enseigner ce qu'il est pour le faire désirer, puisque tout le monde le désire d'avance et le met d'ailleurs en rapport avec toutes sortes d'actes. Alors qu'il n'est pas perçu — et ne saurait l'être par définition —, il est cependant comme une donnée expérimentale à titre d'objet du désir de l'homme et comme résultat de certaines actions [3] : « Le commun des mortels a l'idée que le ciel est le fruit d'un acte dont le fruit n'est pas indiqué. C'est ainsi que l'on dit : « Devadatta, qui a fait un jardin public, obtiendra sûrement le ciel, Devadatta, qui a creusé un bassin, obtiendra sûrement le ciel »... ». Ce *svarga* ne peut être assimilé à un Absolu, situé

1. Cf. Śā.Bhā. VI 1 1-2 p. 1345 sqq. et spécialement la réponse du siddhāntin : ... *prītiḥ svarga iti / kutaḥ / evam uktam bhavatā / prītiviśiṣṭe dravye svargaśabdo vartata iti / yadyevam pūrvaṃ tarhi prītau vartitum arhati / tāṃ hi sa na vyabhicarati / vyabhicarati punar dravyam / yasyaiva prītisādhanasya dravyasya vaktā svargaśabdas tad eva yadā na prītisādhanam bhavati tadā na svargaśabdenābhidhīyate / tasmāt prītivaca no'yam / ... prītivacanaśced yāgo guṇabhūtaḥ prītiḥ pradhānam / ... prītyarthaṃ hi puruṣo yatate*, « ... le ciel, c'est la joie... — Comment cela ? — Vous avez dit : le mot « ciel » s'applique à une substance spécifiée par la joie. S'il en est ainsi, il faut donc qu'il dénote premièrement la joie, car il n'est jamais là où la (joie) est absente, tandis que la substance, elle, existe (là où la joie est absente). La même substance qui est moyen de joie et qu'exprime (alors) le mot « ciel », n'est plus exprimée par le mot « ciel » quand elle n'est plus moyen de joie. C'est pourquoi ce mot dénote la joie... S'il dénote la la joie, l'acte sacrificiel est alors subordonné et la joie est le but principal... car l'homme se donne de la peine en vue (d'obtenir) la joie ».

2. Śā.Bhā. II 1 1 p. 375 *ya āhuḥ kim api bhāvayed iti te svargakāmapadasambandhāt svargam bhāvayed iti brūyuḥ /*

3. Śā.Bhā. IV 3 16 p. 1256 *bhavati cānādiṣṭaphale karmaṇi svargaḥ phalam iti pratyayo loke / evam ucyate / ārāmakṛd devadatto niyato'sya svargaḥ / taḍāgakṛd devadatto niyato'sya svarga iti /*

qu'il est dans le prolongement direct d'une activité humaine, non plus qu'à un état transcendant les limites psycho-physiologiques de la vie ordinaire. Il n'implique nullement un autre plan de réalité qui demanderait à l'homme un dépouillement de ce qu'il est. Le *svarga* ne peut être mis sur le même plan qu'une des conceptions indiennes de la délivrance, le *mokṣa* des Vedāntin ou le *kaivalya* des Yogin [1] ; il appartient à la religion séculière.

Il apparaît donc que l'objet principal de la révélation védique n'est pas une *chose* ou un *être* invisible dont l'existence serait dévoilée aux hommes. C'était d'ailleurs ce que laissait pressentir le choix du terme *codanā*, « injonction » ou celui de *Śāstra*, « enseignement impératif pour désigner la *śruti*. Le Veda contient certes bien autre chose que des injonctions ; la Mīmāṃsā elle-même distingue dans les *Brāhmaṇa*, outre les injonctions proprement dites, les *mantra*, formules détachées des hymnes védiques qui accompagnent les rites [2], et les *arthavāda* qui sont des passages descriptifs, fragments de mythes le plus souvent. Mais ces deux catégories de textes (sans parler de la *smṛti* qui, on l'a vu, peut être encore plus dévalorisée) n'ont pas de signification intrinsèque : ils sont interprétés en fonction du rite voisin, si lâche que soit le lien sémantique à première vue. Quant au rite, il est essentiellement exprimé par la prescription, à l'optatif, de quelque chose à faire. Le *dharma*, dit le *sūtra* I 1 2, est ce qui est indiqué par l'injonction védique, et le *Bhāṣya* commente [3] : « On appelle *codanā*, « injonction », la parole qui incite à l'action ».

Cependant, il ne suffit pas de dire que l'injonction est le noyau de l'enseignement védique. Encore faut-il savoir ce qui, en elle, est essentiel

1. On dira peut-être cependant que l'obtention du ciel par des actes rituels particuliers participe de la loi de rétribution des mérites, donc de la théorie du *karman*. C'est un fait que la théorie du *karman* englobe, et même peut-être vise principalement, l'activité sacrificielle. Mais cela ne signifie pas qu'elle soit une rationalisation de cette activité à son niveau même. Elle suppose des renaissances indéfinies, jusqu'au moment où les résultats des actes cessent de s'accumuler et où la délivrance est obtenue. La Mīmāṃsā ne parle que de *svarga*, et l'on n'a pas le moyen de savoir s'il est éternel (cf. toutefois S. Rhode, *Deliver us from Evil*, sur la conception de l'éternité dans la *śruti*, *Upaniṣad* exclues) ou s'il est un intermède entre deux renaissances ; on n'a peut-être même pas à soulever la question car elle vient d'ailleurs : le *Bhāṣya* ne fait aucune allusion à une nouvelle naissance qui serait, par exemple, chargée de récolter le fruit de mérites accumulés en cette vie et dont les résultats ne seraient pas encore apparus au moment de la mort. On peut donc penser que la doctrine des rites est reprise par les tenants du *karman* et de la délivrance qui, ce faisant, l'intègrent à leur perspective. Cf. L. Dumont, *Le renoncement dans les religions de l'Inde*.

2. Il n'y a rien de commun, malgré l'homonymie, entre les *mantra* des trois premiers Veda d'une part, et les formules magiques de l'*Atharvaveda* ou les *mantra* tantriques à pouvoir mystique d'autre part. La formule de l'orthodoxie brahmanique n'est jamais que l'accessoire du rite sacrificiel et n'a pas de pouvoir propre, au moins au niveau d'élaboration de la Mīmāṃsā.

3. Śā.Bhā. I 1 2 p. 12 *codaneti kriyāyāḥ pravartakaṃ vacanam āhuḥ* /

et ce que dénote le terme essentiel. Sous sa forme type, elle se présente comme une phrase complexe : « Que celui-qui-désire-le-ciel offre tel sacrifice », ou encore surchargée de tous les détails nécessaires à l'exécution de ce sacrifice. Le ciel est le résultat final recherché, dont on sait qu'il ne se produit pas immédiatement après le rite, tandis que les choses offertes périssent dans le feu sacrificiel sans laisser de traces. Celles-ci d'ailleurs ne sont que des instruments qui ne sont pas directement liés à l'agent, c'est-à-dire au sacrifiant-qui-désire-le-ciel : un instrumental ne peut être lié à un nominatif sans la médiation d'un verbe. De plus les noms de substances et de leurs qualités ne peuvent être la partie essentielle de l'injonction, dans la mesure où celle-ci doit amener quelque chose à l'être, alors que les substances offertes sont elles-mêmes déjà existantes [1] : « Quand, à l'énoncé de termes qui servent à exprimer leur objet, on a la connaissance d'une forme qui, une fois née, persiste encore l'instant suivant, c'est que l'objet ne périt pas aussitôt né comme l'action. Ces termes sont des noms : ils expriment les substances et les qualités... Comme l'objet de ces termes n'est pas instantané, ces termes ne requièrent pas d'autre (terme), ils n'ont pas besoin d'être subordonnés à d'autres (termes) ; il n'y a pas à les faire naître, *puisqu'ils sont déjà là au moment où l'on s'en sert* (*sū*)., c'est-à-dire puisqu'ils existent au moment de leur usage ». Non seulement on n'a pas à les faire naître, mais le sacrifice doit provoquer leur destruction par le feu.

Il faut se rappeler les présupposés épistémologiques de Śabara pour comprendre pleinement son raisonnement : les choses que nous livre la perception — celles qui ont une forme, *rūpa*, et une durée — nous sont ainsi livrées totalement ; on ne peut rien opérer directement en elles que des changements locaux qui peuvent provoquer leur destruction, mais non faire apparaître de nouvelles propriétés cachées et capables de produire le fruit du sacrifice. Car l'action n'est jamais qu'un déplacement dans l'espace, un mouvement, comme le dit Śabara lui-même (mais c'est une conception panindienne en réalité, si l'on excepte Bhartṛhari) [2] : « On appelle action ce qui fait atteindre un nouveau point de l'espace à son substrat ». Ainsi les substances servant au sacrifice sont des accessoires, au même titre que les divinités auxquelles on les offre, nécessaires sans doute, mais qui ne sont rien d'autre que les points d'appui de l'action.

Cela ne simplifie pas le problème, puisque l'action n'est rien en

1. Śā.Bhā. II 1 3 p. 387 *yeṣāṃ śabdānām uccāraṇotpattau sve'rthe prayujyamānānāṃ rūpam upalabhate yat sakṛd utpannaṃ kālāntaraṃ tiṣṭhati na kriyevotpannamātraṃ vinaśyatītyarthaḥ / tāni nāmāni / te dravyaguṇaśabdāḥ / ... yata eṣāṃ na kṣaṇiko'rthas tatas tebhyaḥ parākāṅkṣā pradhānākāṅkṣā na vidyate iti / naiṣām utpattiḥ kartavyā / bhūtatvāt sve prayoge svaprayogakāle vidyamānatvād ityarthaḥ //*

2. Śā.Bhā. II 1 5 p. 400 *yad āśrayaṃ deśāntaram prāpayati tat karmetyucyate* /

elle-même et que le verbe ne se réfère qu'à un processus instantané, même lorsqu'il s'agit de l'acte sacrificiel. C'est pourquoi l'affirmation, sous les *sūtra* II 1 1 et 4, que le verbe est le terme essentiel de l'injonction puisqu'il exprime une activité devant produire quelque chose qui n'est pas encore là, suppose constamment un élément nouveau produit par l'acte sacrificiel et que personne ne peut voir. Le *sūtra* II 1 5 doit enfin établir solidement ce qu'est cet élément nouveau que ne dénote rien d'autre que le verbe injonctif, ou plus précisément sa désinence optative, et pour lequel aucun terme séparé n'existe dans la *śruti*. On l'appelle *apūrva*, « ce qui n'existait pas auparavant », expression qui semble vague mais qui, dans une conception où la causalité implique toujours un minimum d'écart qualitatif entre la cause et l'effet, signifie l'apparition d'un facteur radicalement nouveau, que rien ne fait prévoir dans l'acte qui le produit ni dans les substances qui servent à l'acte, sinon ce que nous en apprend la *śruti*. L'*apūrva* est bien le centre de la révélation védique, l'élément invisible et sans aucun garant dans le visible, qui comble le fossé temporel entre l'acte et l'obtention du *svarga* ; on peut dire qu'en lui s'hypostasie la transcendance même de la *śruti*, puisque c'est la *śruti* seule qui peut produire cette réalité radicalement nouvelle. Le vrai *sādhya* n'est pas le ciel, qui n'est réalisé qu'indirectement, c'est l'*apūrva* ; il est aussi essentiel à la Mīmāṃsā qu'il est difficile à cerner. A travers la discussion avec celui qui refuse l'*apūrva*, on apprend plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est : il ne peut être un déplacement local de l'*ātman* du sacrifiant, dont la Mīmāṃsā tient qu'il est omniprésent et par conséquent immuable ; il ne peut être non plus une propriété de la substance du sacrifice qui a péri. Et c'est précisément parce qu'il ne se laisse réduire à rien de connu qu'on l'appelle *apūrva*. Est-ce une force, une sorte de substance ? Il serait vain de chercher à répondre, car il s'agit d'une réalité pour laquelle le langage n'a pas de mot, sinon ce nom négatif d'*apūrva* qui n'en donne qu'une connaissance aveugle.

En fait, Śabara ne dit pas qu'aucun mot ne l'exprime, car pour lui c'est précisément le verbe injonctif qui l'exprime [1] : « Par « injonction », c'est l'*apūrva* que nous voulons dire. L'*apūrva* existe puisqu'une action à faire est prescrite sous la forme : « Que celui qui désire le ciel sacrifie ». Sinon, en effet, l'injonction n'aurait pas de sens (ou : serait sans objet) ». La dernière phrase trahit l'auteur qui voudrait faire de l'injonction et de l'*apūrva* deux synonymes, ou plus exactement une seule et même chose. En fait, il suppose qu'il en est ainsi, afin que l'injonction ait un sens. On constate ici expérimentalement comment l'injonction védique est une perception pour le Mīmāṃsiste : de cet *apūrva* qui est

1. Śā.Bhā. II 1 5 p. 390 *codanetyapūrvam brūmaḥ / apūrvam punar asti yata ārambhaḥ śiṣyate svargakāmo yajeteti / itarathā hi vidhānam anarthakaṃ syāt /*

à faire advenir par chaque nouvel acte, Śabara dit qu'il existe *-asti-*, simplement parce que l'injonction le pose dans l'être en l'exigeant logiquement. Dans un monde entièrement perçu, où rien d'existant n'est inconnaissable et où rien de vraiment neuf ne peut venir à l'être, l'*apūrva* se présente comme la seule création possible. Il ne fallait rien de moins qu'une *śruti* infaillible pour nous en révéler l'existence, mais elle nous la révèle, car, dans un monde où tout est donné et ordonné à l'avance, où l'homme ne peut que voir et écouter, il ne peut y avoir de distance du possible au réel.

Cet *apūrva* comme révélation du monde invisible, peut nous paraître un résultat mince et décevant, même s'il assure le lien entre l'activité humaine et le ciel tant désiré. Mais que pouvait être une réalité totalement invisible, que le seul langage quotidien, fait pour le monde visible, pouvait nous révéler ? Le mīmāṃsiste est un homme de la terre, dont les objectifs sont surtout terrestres, et dont le ciel, au-delà de la mort inévitable, doit sans doute ressembler le plus possible à une vie humaine heureuse. L'*apūrva* chargé de relier l'acte sacrificiel à son résultat ultime est le minimum qu'il lui fallait supposer pour boucler son système, pour assurer la validité inconditionnée de la Révélation. On pourrait dire de lui qu'il est pure relation.

Divinités, ciel ou *apūrva*, les objets que nous donne à connaître la Révélation sont donc en fait connus de façon bien particulière : non pas en eux-mêmes, mais en tant qu'ils intéressent l'action de l'homme et son succès. De notre point de vue, il s'agit de connaissances aveugles qui ne satisfont nullement notre besoin de connaître et qui ne peuvent être assimilées à une perception. Or Śabara ne suggère nulle part cette différence pour nous fondamentale entre un objet perçu et un objet révélé, puisqu'il s'applique au contraire à montrer que la *śruti* nous livre directement des objets nouveaux de connaissance. Ainsi se confirme l'idée que son épistémologie se préoccupe moins de la structure de la connaissance que de sa validité pratique, de l'objet connu que de son utilité pour l'homme : à quoi servirait à un brahmane de mieux connaître la divinité à laquelle il offre un sacrifice, si c'est le sacrifice lui-même, et non la divinité, qui est efficace ? De même, il lui suffit de savoir que la fécondité de son sacrifice est assurée par l'entité indéfinissable en elle-même qui comble le fossé temporel entre l'acte et l'obtention du ciel désiré. Quant au ciel, il est encore plus net que la *śruti* ne cherche pas à le faire connaître en lui-même ; elle se borne à révéler comme résultat du sacrifice ce que l'homme ordinaire conçoit comme l'accomplissement suprême de son désir de bonheur.

4. *Les autres pramāṇa.*

Que l'épistémologie de la Mīmāṃsā soit ordonnée autour de la perception sensible et de la *śruti* n'empêche pas l'inclusion parmi les *pramāṇa* d'autres sources de connaissance. On a déjà vu évoquer au passage l'inférence et le raisonnement par présomption, et quoique les *sūtra* de Jaimini ne mentionnent explicitement dans le *Tarkapāda* que la perception et la Révélation védique, on peut penser que les autres sources de connaissance, telles que Śabara les énumère, ont été introduites bien avant lui pour les besoins de l'exégèse au moins. L'auteur du *Bhāṣya* est cependant très bref sur ce sujet qu'il aborde, semble-t-il, incidemment et comme par parenthèse, pour éliminer un doute possible sur leur validité inconditionnée.

Les quatre autres *pramāṇa* restant ont en commun avec l'enseignement védique le fait que leur objet est actuellement ou absolument invisible [1]. Autrement dit, et tout en affirmant que l'homme ne peut dépasser de lui-même les bornes de la connaissance perceptive, la Mīmāṃsā admet l'existence de moyens qui font connaître des objets invisibles *-adṛṣṭa-*. Elle admet même que leur validité inconditionnée va de soi et qu'il n'est pas besoin d'examiner ce point davantage : Śabara rapporte en effet l'interprétation d'un auteur de *vṛtti* (Upavarṣa ?) qui l'a précédé mais dont l'ouvrage ne nous est pas parvenu, selon laquelle il n'y a pas à examiner la connaissance donnée par la *śruti* plus que les autres *pramāṇa*, puisque tout cela est bien connu [2] : « On n'a pas besoin d'examiner la cause (de l'enseignement védique). En effet, la perception et les autres (moyens de connaissance) sont bien connus comme moyens de connaissance droite, et puisque

1. L'ordre dans lequel sont énumérés les *pramāṇa* dans le *Bhāṣya* pose un problème : on s'attendrait à retrouver dans cette liste un indice de la primauté de la perception et de la parole védique. Or, si la perception vient en tête, c'est l'inférence qui vient ensuite, suivie de la parole védique — *śāstra* —, de l'analogie, du raisonnement par présomption et de la non-existence. Les textes tardifs qui discutent des *pramāṇa* et de leur nombre, classent invariablement les systèmes d'après le nombre des *pramāṇa* qu'ils énumèrent, et la liste s'enrichit d'un terme chaque fois, l'ordre restant le même. C'est ainsi qu'après les « matérialistes » qui n'admettent que la perception, viennent les Vaiśeṣika qui admettent la perception et l'inférence, puis le Sāṅkhya qui accepte en plus la parole révélée et donne les *pramāṇa* dans l'ordre : perception, inférence, parole révélée. La Mīmāṃsā vient ainsi en dernier avec ses six *pramāṇa*. Il est possible, si l'on en juge par la place que tiennent les polémiques dans les textes, que les systèmes se soient de très bonne heure définis les uns par rapport aux autres et que cette liste type se soit ainsi établie. Il faut toutefois noter que le Nyāya n'observe pas le même ordre, puisque déjà le *sūtra* I 1 3 énumère la perception, l'inférence, l'analogie et la parole.

2. Śā.Bhā. I 1 5 p. 25 *na parīkṣitavyaṃ nimittam / pratyakṣādīni hi prasiddhāni pramāṇāni / tadantargataṃ ca śāstram atas tad api na parīkṣitavyam / ... vyabhicārāt parīkṣitavyam /*

l'enseignement védique en fait partie, il n'y a pas à l'examiner non plus ». Mais l'adversaire répond : « Etant donné la possibilité d'erreur (dans la perception), il faut faire cet examen ». Là se place le développement sur les erreurs de perception qui se termine par l'affirmation que la perception en elle-même ne peut errer, et Śabara (ou Upavarṣa, mais, quel que soit celui qui parle, on ne reviendra plus sur cette question qui est donc considérée comme tranchée par l'auteur du *Bhāṣya*) enchaîne [1] : « C'est pourquoi la perception n'erre pas. Quant à l'inférence c'est l'idée d'un objet non en contact (avec les sens) et qui est l'un des termes d'une relation connue, idée qui se produit quand on perçoit l'autre terme (de la relation). Elle est de deux sortes : celle où la relation est connue par perception et celle où elle est connue à partir d'un trait commun. Exemple où la relation est connue par perception : quand on voit la forme spécifique *-ākṛti-* de la fumée, on a la connaissance de la forme spécifique du feu. Exemple où la relation est connue à partir d'un trait commun : en voyant que Devadatta a atteint un autre lieu après avoir marché, on évoque la marche du soleil. L'enseignement védique, c'est la connaissance d'un objet non en contact (avec les sens) à partir d'une connaissance verbale. L'analogie, de même, est une ressemblance qui produit l'idée d'un objet non en contact (avec les sens). Par exemple, la vue d'un gayal fait évoquer une vache. De même le raisonnement par présomption, c'est supposer un objet parce qu'un autre objet vu ou dont on entend parler n'est pas possible sans lui. Par exemple, on sait que Devadatta est vivant, et comme on ne le voit pas dans sa maison, on suppose qu'il existe au dehors sans le voir. La non-existence aussi, c'est l'absence de (tout) moyen de connaissance droite qui fait dire d'un objet non en contact (avec les sens) qu'il n'existe (absolument) pas. Comme tout cela est bien connu, on n'a pas à en examiner la cause ».

L'adversaire accepte de se laisser convaincre pour tous les *pramāṇa* sauf *śāstra*, qui est ici mis sur le même plan que les autres. On a déjà vu comment Śabara prouve la validité inconditionnée de *śāstra*, qui se ramène à la *śruti* et ne s'étend pas à toute parole entendue. Pour les autres *pramāṇa*, aucune autre démonstration n'intervient. Leur validité est considérée comme *immédiatement évidente* : cette

1. *Ibid.*, p. 35 sqq. *ato na vyabhicarati pratyakṣam / anumānaṃ jñātasambandhasyaikadeśadarśanād ekadeśāntare'sannikṛṣṭe'rthe buddhiḥ / tat tu dvividham / pratyakṣato dṛṣṭasambandhaṃ sāmānyato dṛṣṭasambandhaṃ ca / pratyakṣato dṛṣṭasambandhaṃ yathā dhūmākṛtidarśanād agnyākṛtivijñānam / sāmānyato dṛṣṭasambandhaṃ yathā devadattasya gatipūrvikāṃ deśāntaraprāptim upalabhyādityagatismaraṇam / śāstraṃ śabdavijñānād asannikṛṣṭe'rthe vijñānam / upamānam api sādṛśyam asannikṛṣṭe'rthe buddhim utpādayati / yathā gavayadarśanaṃ gosmaraṇasya / arthāpattir api dṛṣṭaḥ śruto vārtho'nyathā nopapadyata ityarthakalpanā / yathā jīvati devadatte gṛhābhāvadarśanena bahirbhāvasyādṛṣṭasya kalpanā / abhāvo'pi pramāṇābhāvo nāstītyāsyārthasyāsannikṛṣṭasya / tasmāt prasiddhatvānna parīkṣitavyaṃ nimittam /*

dernière expression semble bien être en effet l'équivalent fonctionnel dans notre langue de la notion sanskrite de *prasiddha*, « ce qui est bien connu de tous » ou « solidement établi par le consensus universel (celui des profanes comme celui des spécialistes) ». D'une façon générale cela connote une vérité reçue depuis toujours et que rien ne saurait ébranler. Il est toutefois étonnant qu'au niveau philosophique et critique où se place Śabara, des procédés tels que l'inférence, l'analogie la présomption et la non-existence soient considérés comme évidents par eux-mêmes. On pourrait alléguer que la Mīmāṃsā ne prétend pas élaborer une doctrine épistémologique complète, que seules la perception et la Révélation védique l'intéressent, et qu'elle reprend purement et simplement les autres *pramāṇa* à des doctrines brahmaniques plus ou moins voisines (en particulier la formulation de l'inférence semble être une réplique appauvrie de l'inférence du Nyāya). Mais ce serait oublier que ces *pramāṇa* sont de première nécessité pour la Mīmāṃsā dans l'exégèse des textes védiques, et que c'est là avant tout qu'elle a à les employer. Ils ne fondent pas la validité de la *śruti*, mais celle de son herméneutique.

En fait, on peut trouver dans le *Bhāṣya* une justification de cette absence de démonstration, qui est sans doute la seule démonstration que puisse donner Śabara. Sous le *sūtra* I 1 4, amorçant la discussion sur la *śruti*, seule source de connaissance du *dharma*, il montre que la perception ne peut apporter cette connaissance, ce qui lui semble suffisant pour prouver que les autres *pramāṇa* ont la même incapacité [1] : « ... C'est pourquoi la perception n'est pas cause (de la connaissance du *dharma*)... Et comme elles sont précédées de la perception, l'inférence, l'analogie et la présomption n'(en) sont pas causes non plus. Et la non-existence ne l'est pas non plus ». Il y a deux façons de comprendre cette affirmation qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre et qu'il faut même très vraisemblablement tenir ensemble : la plus simple est que l'inférence, l'analogie et la présomption reposant nécessairement sur une perception antécédente, elles participent de l'incapacité de la perception à connaître le *dharma*. Ce qui est vrai dans la mesure même où elles sont fondées sur la perception sensible et ont trait aux choses de ce monde. Mais lorsqu'on aura prouvé que l'enseignement védique est la seule source de connaissance du *dharma* et qu'elle doit être assimilée à une connaissance perceptive, les textes de la *śruti* formeront eux aussi la base de nouvelles inférences etc. C'est même précisément cela qui fonde tout le travail d'exégèse de la Mīmāṃsā : la possibilité de raisonner sur les textes scripturaires.

Mais cette première interprétation ne suffirait pas à expliquer

1. Śa.Bhā. I 1 4 p. 22 *ataḥ pratyakṣam animittam / ... pratyakṣapūrvakatvāccānumānopamānārthāpattīnām apyakāraṇatvam iti / abhāvo'pi nāsti /*

que nulle part dans le *Bhāṣya* n'intervienne de démonstration de la validité de ces *pramāṇa*. Bien au contraire, s'ils doivent aider à la compréhension de la *śruti*, il importerait bien davantage que l'on fondât la certitude qu'ils donnent. Il faut donc, semble-t-il, réinterpréter l'affirmation ci-dessus à un autre niveau : non seulement les autres *pramāṇa* ont une base perceptive, mais encore ils n'ajoutent rien à proprement parler à la perception. Ils ne font qu'étendre son domaine à des objets inaccessibles aux sens sans modifier la structure de la connaissance, sans, par conséquent, faire intervenir une structure nouvelle de la pensée ; c'est comme une manière de lire l'invisible dans le visible, dont le sentiment de certitude résultant est le meilleur garant. On retrouve donc toujours la même position fondamentale de la Mīmāṃsā, qui refuse à la pensée une structure et une efficacité propres.

La manière dont chacun des *pramāṇa* est exposé dans le texte cité plus haut semble confirmer cette interprétation. Cela est particulièrement net pour l'inférence [1] : « L'idée, provenant de la vue d'une partie d'une relation connue, d'un objet non en contact (avec les sens) qui est l'autre partie (de cette relation) ... » La ou les perceptions préalables n'ont pas porté sur deux termes, par exemple la fumée et le feu, que la pensée aurait ainsi été amenée à lier entre eux ; c'est la relation elle-même qui est connue, qui donc a été perçue, et les termes n'en sont que des « parties » — *ekadeśa* — [2] ; l'inférence est donc en somme la reconstitution d'un tout primitivement perçu, grâce à la perception actuelle d'une partie seulement de ce tout : c'est un souvenir que la perception d'une partie aide à réveiller. La suite du texte est ainsi très claire : « elle est de deux sortes, celle où la relation est connue — lit. « vue », *dṛṣṭa* — directement, celle où la relation est connue grâce à un trait commun ». Quant à l'exemple de cette deuxième variété de l'inférence, sa formulation fait intervenir le mot *smaraṇa*, « souvenir » — et cela à l'inverse de ce que nous aurions fait spontanément — : « voyant que Devadatta a atteint un autre lieu après avoir marché, *on se rappelle* la marche du soleil ». Nous aurions dit plutôt : se rap-

1. Il va sans dire que l'interprétation épistémologique d'une inférence laisse subsister intact le mécanisme inférentiel ; celui-ci pourrait donc, pour un logicien, prêter à une formalisation analogue à celle de tout raisonnement par inférence.

2. Le composé *jñātasambandha* et le terme *ekadeśa* ont gêné le traducteur moderne, Ganganath Jha, qui en savait sans doute un peu trop long sur la logique de Stuart Mill : il prend la précaution (p. 15) de dire que sa traduction de *jñātasambandha* par « well-recognised relationship » est conforme à l'interprétation du *Ślokavārttika*, et il rend *ekadeśa* par « factor », alors que la seule signification admise est « partie ». Il a évidemment voulu rétablir l'apparence de deux termes mis en relation. D'ailleurs le Nyāya distingue les termes et leur relation, et la Mīmāṃsā ultérieure adopte purement et simplement sa formulation ; mais cela ne change rien à la nature de l'inférence qui reste de l'ordre du souvenir. Cf. ci-dessous p. 128 sqq.

pelant que, pour Devadatta, le fait d'atteindre un autre lieu a été précédé du fait de marcher, on en infère la marche du soleil (qui, lui aussi, se déplace dans le ciel). En fait, il y a bien là encore la volonté expresse de tout réduire à des perceptions et à des souvenirs de perception : on avait observé que le soleil occupait dans le ciel des positions différentes ; on l'a donc, en un sens, vu se déplacer, « marcher », mais on ne l'avait pas remarqué, sans doute parce qu'il ne marche pas avec des jambes et que l'on ne voit rien qui le meuve. C'est la vue *ensemble* de la marche d'un homme et de son changement de position dans l'espace qui rappelle à la mémoire la marche du soleil, c'est-à-dire une partie de la totalité marche-changement de position, dont on n'avait remarqué que l'autre partie. Ici, c'est une totalité qui fait évoquer la partie d'une autre totalité, grâce à l'identité de la relation en laquelle consistent les deux totalités. Le raisonnement est expliqué sans faire appel à la notion de mise en relation par la pensée, puisque l'on constitue en donnée immédiate de la perception ce qui est à « comprendre » par la pensée. Aussi Śabara ne se pose-t-il pas le problème — que personne ne se pose d'ailleurs dans l'Inde, semble-t-il, avant le logicien bouddhiste Diṅnāga [1], — de la permanence de la relation, de sa nécessité. La relation intervenant dans l'inférence n'est pas de l'ordre des vérités intemporelles ou des choses nécessaires. Elle est un simple événement remémoré, au besoin repérable dans le temps et l'espace, et ne peut être autre chose. Śabara ne s'est pas donné le moyen de réfléchir sur la répétition de la relation, sur le fait que l'esprit humain s'attend à cette répétition, puisqu'il n'a pas aperçu le double caractère structuré et structurant de cette relation.

Plus intéressante, à première vue, est la formulation du raisonnement par présomption *-arthāpatti-*, car elle semble faire appel à une nécessité logique qui conduirait à poser l'existence d'un objet invisible : « la supposition *-kalpanā-* d'un objet, à la pensée qu'un (autre) objet vu ou entendu (i.e. en particulier révélé) n'est pas possible (ou : n'est pas explicable) autrement ». Le terme *kalpanā* désigne sans distinction une supposition logique et l'imagination, ce qui déjà semble indiquer que la nature propre de la nécessité rationnelle n'est pas aperçue. L'exemple invoqué réduit au minimum ce rôle de l'imagination : sachant que Devadatta est vivant et ne le voyant pas dans sa maison, on suppose qu'il existe au dehors. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une cause, ni même d'une condition intrinsèque de l'existence de Devadatta qui est supposée, mais simplement le fait que je pourrais le voir au dehors puisque je ne le vois pas dans sa maison. Cependant, l'*arthāpatti* reçoit des applications plus amples et plus audacieuses dans le *Tarkapāda* même du *Bhāṣya* : c'est en

1. Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, p. 105 notamment.

particulier le *pramāṇa* qui permet de supposer — *klp, kalpanā* — l'existence de dispositions actives — *saṃskāra* — laissées dans l'*ātman*, agent de la connaissance, par la perception de chaque phonème successif et destinées à la connaissance finale du mot. Elles sont l'intermédiaire *sine qua non* entre l'audition des phonèmes et la connaissance du mot (et de son objet). Et dans sa discussion avec le śabdavādin, Śabara recourt sagement au principe d'économie, c'est-à-dire au principe de la supposition minima [1] : « Mais, direz-vous, quand vous supposez des dispositions mentales, vous aussi vous supposez un invisible. — Je réponds que vous, en supposant une entité-mot, vous faites la même supposition que moi plus la supposition d'une entité-mot, (ce qui est plus compliqué). C'est pourquoi le mot n'est pas autre chose que des phonèmes ». Malheureusement, ce pouvoir de l'*arthāpatti* n'est pas analysé davantage, et il est probable que son rejet par le Nyāya, qui le ramène au raisonnement inférentiel, a été pour beaucoup dans l'avortement de la réflexion sur ce thème.

Mais, à vrai dire, la Mīmāṃsā s'était-elle donné la possibilité de penser un tel raisonnement, dans la mesure où il implique une idée de nécessité ? Il semble que non, pour la raison suivante que nous retrouverons à propos d'autres questions : la connaissance est assez correctement analysée en ce sens qu'on y discerne plusieurs espèces ; les problèmes qu'elle pose sont même entrevus, puisque l'on cherche les critères de sa validité. Cependant, à aucun moment le mīmāṃsiste ne considère en elle deux plans distincts : le plan psychologique de l'avènement de la connaissance, ou de la connaissance comme événement, plan soumis à l'écoulement temporel irréversible, où une idée *-buddhi-* peut avec assez de justesse être dite instantanée *-kṣaṇika-*, et le plan épistémologique de la connaissance comme structure de la pensée, intemporel en droit sinon en fait. Au moment où, de notre point de vue, il traite d'un problème épistémologique, c'est-à-dire d'un problème qui se situe sur un plan synchronique où c'est la structure qui importe, il parle encore en termes d'événements et se situe sur un plan diachronique. Par exemple, l'auteur du *Bhāṣya* fait de la relation entre des termes une réalité immédiatement perçue à un moment du temps, alors que, pour nous, elle est l'émergence d'une structuration de la connaissance. Il est encore trop tôt pour se demander les raisons de cette indistinction, si tant est que l'on puisse se demander les raisons d'une absence. Il serait bien étonnant d'ailleurs que l'on ne vît pas peu à peu se préciser les traits d'une situation bien positive qui commande cette vision des choses ; qu'il suffise pour le moment de dire que l'accusation de dogmatisme et

1. Śā.Bhā. I 1 5 p. 48 *nanu saṃskārakalpanāyām apyadṛṣṭakalpanā / ucyate / śabdakalpanāyāṃ sā ca śabdakalpanā ca / tasmād akṣarāṇyeva padam /*

d'absence d'esprit critique lancée à la face des philosophes indiens n'explique rien et qu'elle ne rend nullement justice en particulier aux efforts de démonstration et de critique de Śabarasvāmin.

Que la connaissance soit envisagée uniquement sur le plan diachronique n'empêche pas que, par ailleurs, Śabara et avec lui tous les philosophes indiens, la conçoivent comme statique : il peut y avoir progrès dans la connaissance individuelle, mais non dans la somme totale des connaissances de la société brahmanique. On ne voit pas en effet par quel *pramāṇa* il pourrait y avoir extension de la connaissance (ce qui ne peut avoir de sens qu'au plan synchronique) ; mais le philosophe brahmanique aperçoit encore moins pourquoi il devrait y avoir un tel progrès, puisque tout ce qui peut servir à l'homme lui est déjà connu. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le dernier *pramāṇa* : la non-existence, *abhāva*. Il est lui aussi considéré sur un plan diachronique et signifie que, ce pour quoi, actuellement, nous n'avons aucun moyen de connaissance n'existe pas. Il n'y a pas d'inconnaissable, ni même d'inconnu par conséquent, ce qui achève de placer le brahmane dans un monde rassurant, clos sur lui-même, et où rien ne peut arriver que dans les limites du prévisible.

B. NYĀYA

Alors que la Mīmāṃsā nous est apparue comme un système simple, c'est-à-dire entièrement cohérent et sans fissure, du moins dans l'organisation de ses valeurs, il n'en est plus de même pour le Nyāya [1], système brahmanique de « logique ». On a exclu par avance de cette étude toute recherche d'origine, mais il importe ici pour la compréhension même des *sūtra* du Nyāya et du *Bhāṣya* de Vātsyāyana [2] de poser que les spéculations de « logique » — en fait d'abord simple théorie du débat — sont issues d'un milieu de brahmanes remplis de préoccupations très orthodoxes. Ce n'est d'ailleurs pas un simple postulat, car tous les témoignages que l'on a sur la préhistoire du système [3] font bien de la science du débat le moyen de fonder et de défendre la certitude de la révélation védique et des connaissances « scientifiques » traditionnelles des milieux brahmaniques. Mais les

1. Sur le terme *nyāya*, cf. J. Filliozat, *L'Inde classique*, II § 1460.
2. La date des *sūtra* est indéterminée, mais on peut raisonnablement la placer autour du IIᵉ siècle après J. C. (J. Filliozat, *ibid.*, § 1465 les place au IIIᵉ siècle), tandis que le *Bhāṣya* de Vātsyāyana (ou *Nyāyabhāṣya*) est probablement contemporain de celui de Śabara sur les *Mīmāṃsāsūtra* (début vᵉ siècle, en tout cas vient après l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu et avant Diṅnāga).
3. Cf. S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I, p. 277 et J. Filliozat, *ibid.*, § 1461.

Naiyāyika, à la différence des mīmāṃsistes, connaissent et acceptent autre chose que les Veda, autre chose qu'ils incorporent à l'édifice de leur « logique ». Les composantes de leur doctrine n'étaient cependant pas d'emblée intégrables, comme semble le prouver la dualité qui se fait jour dans le système à maintes reprises. Il est d'autant plus important de déceler cette dualité qu'elle est un premier témoignage du syncrétisme plus ou moins conscient (plus ou moins inconscient ?) qui va envahir la quasi-totalité de la philosophie brahmanique.

Le Nyāya, en tout cas, obéit comme la Mīmāṃsa, à une sorte de loi de systématisation qui fait qu'en Inde, toute discipline particulière même d'ordre technique, tend à s'ériger en doctrine complète ; et comme la discipline d'origine était ordonnée plus ou moins directement au bonheur de l'homme, le système qui en est issu affirme aussi que son but est le bonheur de l'homme. Ici commence déjà pour nous, sinon une dualité caractérisée, du moins l'ambiguïté du Nyāya [1] : « Par la connaissance de la nature vraie des moyens de connaissance droite, des objets de connaissance droite, du doute, du but, de l'exemple, de la conclusion, des (cinq) membres (du raisonnement démonstratif), de l'argumentation, de la connaissance définitive, de la discussion, de la dispute, de la contestation, des fausses raisons, des sophismes, des (fausses) analogies et de la réduction (de l'adversaire) à *quia*, on atteint le bonheur ». Telle est l'affirmation quelque peu déconcertante du premier *sūtra*. Le terme *niḥśreyasa*, dans la Mīmāṃsā, signifiait le bonheur conçu de façon très terrestre, et nous avons vu que le *svarga* lui-même était réduit à un état de contentement situé dans le prolongement des satisfactions les plus « mondaines » et obtenu grâce au *dharma*. On serait donc tenté de comprendre *niḥśreyasa* ici encore comme un bonheur de type terrestre. Cependant le second *sūtra* introduit une autre notion qui semble interdire cette interprétation [2] : « Quand ont été détruites les unes après les autres les idées fausses

1. Nyā.sū. I 1 1 *pramāṇaprameyasaṃśayaprayojanadṛṣṭāntasiddhāntāvayavatarkanirṇayavādajalpavitaṇḍāhetvābhāsachalajātinigrahasthānānāṃ tattvajñānānniḥśreyasādhigamaḥ ||*
2. *Ibid.*, I 1 2 *duḥkhajanmapravṛttidoṣamithyājñānānām uttarottarāpāye tadanantarāpāyād apavargaḥ* / Je me suis écartée de la traduction habituelle du premier composé qui met tous ses termes en *dvandva*, y compris *mithyājñāna*. Or les « idées fausses » concernent en particulier *duḥkha*, la douleur, *janma*, la naissance, *pravṛtti*, l'activité, *doṣa*, les défauts, comme nous l'apprend ensuite le *Bhāṣya* ; c'est lorsque ces idées fausses sont détruites, à commencer par celle sur la douleur, la plus fondamentale, que toutes les causes de la douleur disparaissent les unes après les autres en remontant la série dans l'ordre inverse : idées fausses, défauts (attachement, etc.), activité, naissance, pour aboutir à la disparition de la douleur. La traduction semble ainsi s'accorder beaucoup mieux avec le *Bhāṣya* qui explique d'abord les différentes idées fausses et considère ensuite la série des termes du composé en ordre inverse : *ta ime mithyājñānādayo duḥkhāntā dharmāḥ*...

concernant la douleur, la naissance, l'activité, les défauts, la destruction (de toutes ces choses) consécutive à la (destruction des idées fausses à leur sujet) amène la délivrance ». Le terme *apavarga* — « sortie » — est plutôt négatif en sa signification ; il désigne la « sortie » du monde des renaissances *-saṃsāra-* plutôt que l'accès à quelque chose d'autre. Cependant, Vātsyāyana, dans le *Bhāṣya*, l'identifie expressément au *niḥśreyasa* du premier *sūtra*. Son commentaire du second *sūtra* contient d'ailleurs d'autres précisions essentielles sur l'univers du Naiyāyika. Il introduit des notions qui n'ont pas cours dans la Mīmāṃsā et sans lesquelles on ne pourrait comprendre ce que son épistémologie introduit de nouveau [1] : « Les idées fausses sont de différentes sortes, suivant leurs objets qui vont de l'*ātman* à la délivrance : de l'*ātman* on dira qu'il n'existe pas, ou bien de ce qui n'est pas l'*ātman* on dira que c'est l'*ātman* ; de la douleur on fait un plaisir, de ce qui n'est pas éternel l'éternel, de ce qui n'est pas salvifique un instrument de salut ; ce qui est à redouter, on le considère comme non redoutable, ce qui est un objet de dégoût comme agréable ; de ce qui est à éviter on dit que ce n'est pas à éviter ; relativement à l'activité, on dit que le *karman* n'existe pas, non plus que le fruit du *karman* ; s'il s'agit des défauts, on dit que le flux des naissances *-saṃsāra-* n'est pas dû aux défauts ; par rapport à l'existence après la mort, on dit qu'il n'y a pas d'être vivant, (qu'on l'appelle) *jantu, jīva, sattva* ou *ātman*, qui meure et, une fois mort, existe encore, que la naissance n'a pas de cause et que la cessation de la naissance (i.e. de la vie) n'a pas de cause, que l'existence après la mort a un commencement

1. Nyā.Bhā. I 1 2 p. 8 *tatrātmādyapavargaparyantam prameye mithyājñānam anekaprakārakaṃ vartate / ātmani tāvannāstītyanātmanyātmeti duḥkhe sukham ityanitye nityam ityatrāṇe trāṇam iti sabhaye nirbhayam iti jugupsite 'bhimatam iti hātavye'pratihātavyam iti pravṛttau nāsti karma nāsti karmaphalam iti doṣeṣu nāyaṃ doṣanimittaḥ saṃsāra iti pretyabhāve nāsti jantur jīvo vā sattva ātmā vā yaḥ preyāt pretya ca bhaved ityanimittaṃ janmānimitto janmoparama ityādimān pretyabhāvo'nantaśceti naimittikaḥ sannakarmanimittaḥ pretyabhāva iti dehendriyabuddhivedanāsantānocchedapratisandhānābhyāṃ nirātmakaḥ pretyabhāva ityapavarge bhīṣmaḥ khalvayaṃ sarvakāryoparamaḥ sarvaviprayoge 'pavarge bahu bhadrakaṃ lupyata iti katham buddhimān sarvasukhocchedam acaitanyam amum apavargaṃ rocayed iti / etasmānmithyājñānād anukūleṣu rāgaḥ pratikūleṣu dveṣaḥ / rāgadveṣādhikārāccasūyerṣyāmāyālobhādayo doṣā bhavanti / doṣaiḥ prayuktaḥ śarīreṇa pravartamāno hiṃsāsteyapratiṣiddhamaithunānyācarati vācānṛtaparuṣasūcanāsambaddhāni manasā paradroham paradravyābhīpsāṃ nāstikyaṃ ceti / seyam pāpātmikā pravṛttir adharmāya / atha śubhā śarīreṇa dānam paritrāṇam paricaraṇaṃ ca vācā satyaṃ hitam priyaṃ svādhyāyaṃ ceti manasā dayām aspṛhām śraddhām ceti / seyaṃ dharmāya / atra pravṛttisādhanau dharmādharmau pravṛttiśabdenoktau / yathānnasādhanāḥ prāṇā annaṃ vai prāṇinaḥ prāṇā iti / seyam pravṛttiḥ kutsitasyābhipūjitasya ca janmanaḥ kāraṇam / janma punaḥ śarīrendriyabuddhīnām nikāyaviśiṣṭaḥ prādurbhāvaḥ / tasmin sati duḥkham / tat punaḥ pratikūlavedanīyam bādhanā pīḍā tāpa iti / ta ime mithyājñānādayo duḥkhāntā dharmā avicchedenaiva pravartamānāḥ saṃsāra iti /* J'ai dû traduire *pretyabhāva* tantôt par « existence après la mort », tantôt par « renaissances » selon la conception énoncée de l'existence dans l'au-delà.

mais n'a pas de fin, que l'existence après la mort, tout en ayant une cause, n'a pas le *karman* pour cause, que les renaissances, (se produisant) par destruction et reprise des séries corps-sens-pensée-sensation ne requièrent pas un *ātman* (pour se produire) ; relativement à la délivrance, on dit que la cessation de tous les effets est quelque chose d'effrayant, que la délivrance, étant la totale séparation d'avec tout, fait perdre beaucoup de bonnes choses et qu'on ne voit pas comment une personne raisonnable pourrait se complaire en une délivrance dépourvue de conscience et qui détruit tous les plaisirs.

« De ces idées fausses vient l'attachement aux choses agréables, l'aversion pour les choses désagréables, et le jeu de l'attachement et de l'aversion fait apparaître les défauts : envie, jalousie, tromperie, cupidité, etc.. Mû par ces défauts, avec son corps on pratique la violence, le vol, les unions sexuelles interdites, avec la parole on ment, on parle durement, on tient des propos incohérents, avec le *manas* on en veut aux autres, on convoite leurs biens, on est « nihiliste » ; toute cette activité mauvaise contribue à l'*adharma* ; quant à l'activité bonne, celle du corps : don, protection, service, celle de la parole qui consiste à dire ce qui est vrai, ce qui est utile et ce qui fait plaisir et à réciter le Veda, celle du *manas* : pitié, absence de convoitise, foi, elle contribue au *dharma*. Par le terme *pravṛtti* on veut dire le *dharma* et l'*adharma* dont l'activité *-pravṛtti-* est l'instrument, tout comme on dit que « la nourriture est les êtres vivants, qu'elle est les souffles vitaux » parce que la nourriture est l'instrument des souffles vitaux. C'est précisément l'activité ainsi entendue qui est la cause d'une naissance humble ou élevée. Quant à la naissance, c'est l'apparition (de l'*ātman*) spécifiée par l'ensemble corps-sens-pensée. Quand elle se produit, il y a douleur, c'est-à-dire ce que l'on éprouve comme désagréable : obstacle, souffrance physique, effort pénible. Ces catégories de choses *-dharma-* qui vont de l'idée fausse à la douleur et dont l'activité est sans interruption aucune constituent le flux des renaissances *-saṃsāra-* ».

On peut au premier abord, malgré la croyance en l'*ātman*, être frappé de l'allure bouddhique de ce développement, qui est suivi dans le *Bhāṣya* par l'exposé systématique de l'accès à la délivrance par suppressions successives. L'enchaînement des processus rappelle évidemment le *pratītyasamutpāda*, et les catégories de choses sont appelées *dharma*, terme couramment employé par les bouddhistes pour exprimer le même sens. Cependant, on peut poser en principe général d'interprétation que l'influence du bouddhisme ne s'est pas exercée à ce niveau : elle a pu forcer les brahmanes à préciser la structure de leurs croyances et à en faire la théorie *a posteriori* ; elle a pu notamment, mais à une époque ultérieure aux grands *Bhāṣya* brahmaniques, conduire à un développement de l'appareil logique destiné à renforcer les

positions traditionnelles dans les débats avec les bouddhistes ; mais elle n'a pas — ou elle a très peu — fourni le matériau préconceptuel de ces constructions savantes. Or, comparé aux conceptions des mīmāṃsistes, le commentaire de Vātsyāyana qu'on vient de citer offre un contraste encore plus frappant : on y assiste comme à un renversement des valeurs, qui n'est pas sans évoquer celui que l'on constate en passant des *Brāhmaṇa* aux *Upaniṣad*. Tout ce qui est bon selon le monde est mauvais selon Vātsyāyana, mais le Naiyāyika n'en reprend pas moins les termes les plus fondamentaux de la Mīmāṃsā : *dharma* et *karman*. Cependant, homonymie mise à part, on ne voit pas clairement la parenté entre ces termes : le *karman* dans la Mīmāṃsā est exclusivement le rite sacrificiel qui fait naître l'*apūrva*, tandis que le *dharma* est l'ensemble des rites prescrits et des interdictions qui mènent au bonheur. Ici, *karman* ne désigne plus l'acte proprement dit, mais ce qui, de toute activité (et pas seulement de l'acte sacrificiel) du sujet s'attache à ce dernier pour déterminer ses renaissances futures. Ce *karman* peut être bon, c'est-à-dire résulter de bonnes actions, *śubha*, auquel cas c'est un mérite *-dharma-* qu'acquiert le sujet ; sinon, le *karman* est un *adharma*, un démérite. Plus loin, dans le *Bhāṣya*, Vātsyāyana dit d'ailleurs explicitement que le *karman* est le *dharma* et l'*adharma* tout ensemble [1]. Le *dharma* conduit à de bonnes renaissances tandis que l'*adharma* peut justifier une renaissance dans le corps d'un animal inférieur et méprisé.

N'y a-t-il pas là cette ambiguïté dénoncée tout à l'heure ? En principe, tout ce qui n'est pas orienté vers la connaissance droite, donc vers la fin des renaissances, est mauvais. C'est le monde empirique, la vie quotidienne dans son ensemble qui sont mauvais dans la mesure où ils impliquent la participation du sujet, c'est-à-dire son attachement aux êtres et aux choses et son activité correspondante. La délivrance ne se produit que lorsque le *karman* est détruit, puisque ce *karman* ne sert qu'à une chose : la renaissance dans un corps déterminé [2] : « Puisque la naissance d'un corps a pour cause le *karman*, la séparation de l'*ātman* et de ce corps est possible. — Comment cela ? — Parce que la destruction du *karman* est possible. La destruction du *karman* est en effet possible : quand l'égarement est supprimé par une vue droite (des choses), on n'a plus d'attachement et l'on ne produit

1. Nyā.Bhā. III 1 39 p. 178 *karma tu dharmādharmabhūtam*, et la fin de cette même phrase est : *cetanasyopabhogārtham* ; cf. ci-dessous la suite du développement.

2. *Ibid.* III 2 67 p. 236 *karmanimitte śarīrasarge tena śarīreṇātmano viyoga upapannaḥ | kasmāt | karmakṣayopapatteḥ | upapadyate khalu karmakṣayaḥ | samyagdarśanāt prakṣīṇe mohe vītarāgaḥ punarbhavahetu karma kāyavāṅmanobhir na karotītyuttarasyānupacayaḥ | pūrvopacitasya vipākapratisaṃvedanāt prakṣayaḥ | evam prasavahetor abhāvāt patite'smin śarīre punaḥ śarīrāntarānupapatter apratisandhiḥ |*

plus de *karman* cause des renaissances, ni avec le corps, ni avec la parole, ni avec le *manas* ; si bien qu'il n'y a plus d'accumulation ultérieure (de *karman*) et, quand on a épuisé les fruits parvenus à maturité du (*karman*) précédemment accumulé, celui-ci est complètement détruit. Puisque, de cette manière, il n'y a plus de cause de formation (d'un autre corps), quand le corps actuel meurt, il n'y a plus de renaissance, un autre corps étant devenu impossible ».

Il y a donc solution de continuité entre le monde du *karman* et la délivrance. On ne saurait dire d'autre part que la distinction entre un bon et un mauvais *karman* comble le fossé entre les deux et permet de discerner une progression vers la délivrance : le *dharma* conduit à une naissance honorable (et honorée), tandis que l'*adharma* ne produit qu'une condition méprisée. Il n'y a pas deux manières de comprendre cet honneur et ce mépris : ce sont des valeurs sociales, « mondaines », qui sont introduites là, ce qui est normal puisqu'on est toujours dans le monde karmique. L'honneur suprême est donc de renaître brahmane. Il n'y a pas non plus deux manières de définir et de reconnaître un brahmane. C'est celui qui naît de parents brahmanes et auquel reviennent des droits et des devoirs très précis, ceux mêmes que décrivent la *śruti* et la *smṛti* et dans lesquels la Mīmāṃsā a essayé d'introduire ordre et cohérence. Mais alors, il faut reconnaître qu'il n'y a aucune commune mesure entre ce qui permet à un *ātman* de renaître comme brahmane et ce qui le constitue brahmane : le bon *karman* ou *dharma* en effet n'est pas seulement le résultat de rites exactement accomplis (sauf un toutefois : le *svādhyāya*, la récitation du Veda obligatoire pour tout brahmane), mais d'actions qu'il faudrait qualifier de « morales » et que la Mīmāṃsā n'avait pas mentionnées [1]. Vātsyāyana dit expressément que les bonnes et les mauvaises actions n'ont qu'une fin : la jouissance (agréable ou douloureuse) qu'en retirera plus tard la conscience — *cetanasyopabhogārtham* (Nyā.Bhā. III 1 39). Par ailleurs on n'a aucune raison de penser que le *svādhyāya* a un autre sens pour le Nyāya que pour la Mīmāṃsā : quand les *sūtra* et le *Bhāṣya* examinent la validité de la Révélation, ils se réfèrent bien à la même catégorie de textes

1. On peut déjà nuancer cette affirmation puisque les auteurs de la Mīmāṃsā, à commencer par Śabara (I 1 2 p. 19), font allusion au problème que soulève pour eux l'existence de prescriptions de « magie noire ». Il y a des sacrifices qui visent à provoquer la mort d'un ennemi, ce qui est en contradiction avec cette autre prescription qu'il ne faut tuer aucun être vivant : *na hiṃsyāt sarvā bhūtāni* (citée notamment dans la *Mitākṣarā* sur la *Yājñavalkyasmṛti* I 1, mais que connaît Śabara). Mais quelle est l'origine de cette dernière formule ? Elle est assurément fort ancienne puisqu'elle garde une forme d'accusatif védique (*sarvā* pour *sarvāṇi*), mais on peut d'autant moins prouver qu'elle est issue de milieux ritualistes que tous les sacrifices védiques comportent des mises à mort d'animaux. Cf. aussi S. Rodhe, *Deliver us from evil*, Lund, 1946, sur la notion de péché dans le Veda.

védiques que les mīmāṃsistes, ce que l'on appellera plus tard le *karmakāṇḍa*, la section des rites (cf. Nyā.Bhā. II 1 58 sqq.).

Une comparaison avec le Traité du Yoga pourrait être ici éclairante. Comme dans le Nyāya, le bon et le mauvais *karman* y sont également causes de renaissances et n'ont aucun rapport avec la délivrance (cf. Yo.Bhā. II 12) ; mais, alors que le Yoga s'abstient de définir ce que sont un *puṇya-* et un *apuṇyakarman*, on s'aperçoit que les vertus énumérées par le Nyā.Bhā. comme devant produire un *dharma* font partie en propres termes des *yama* et *niyama* reconnus par les *Yogasūtra* et le *Yogabhāṣya* comme les phases nécessaires d'acheminement vers l'état de *yoga*. L'*ahiṃsā*, qui est un *yama*, est ainsi définie [1] : « le fait de n'en jamais vouloir à qui que ce soit comme être vivant et où que ce soit », tandis que l'*asteya*, autre *yama*, est encore défini en des termes voisins de ceux du Nyāya [2] : « Le fait de voler, qui n'est pas garanti par l'enseignement révélé, c'est le fait de s'approprier le bien des autres ; son contraire, c'est le fait de ne pas voler, qui consiste en non-convoitise ». Mais les différences n'en sont que plus suggestives. Ainsi déjà de la définition du *svādhyāya* (qui est un *niyama*, une « pratique » du *yogin*), qui nous entraîne loin de la Mīmāṃsā et du Nyāya [3] : « Le *svādhyāya*, c'est l'étude de l'enseignement révélé sur la délivrance *-mokṣaśāstra-* ou la répétition du *praṇava*». Il ne s'agit donc plus de la récitation des textes de rituel que doit répéter l'homme de haute caste toute sa vie ; quoique le contenu de l'expression *mokṣaśāstra* ne soit pas précisé, il est exclu que l'on puisse l'identifier au *karmakāṇḍa*. D'ailleurs, si l'on ne sait pas ce que sont pour les auteurs du Traité du Yoga un bon et un mauvais *karman*, on peut se faire une idée de ce qu'ils ne sont pas [4] : « Le dépôt du bon et du mauvais *karman* engendre désir, convoitise, égarement, colère. Il donne lieu à des naissances visibles et à des naissances

1. Yo.Bhā. II 30 *ahiṃsā sarvathā sarvadā sarvabhūtānām anabhidrohaḥ.*

2. *Ibid. steyam aśāstrapūrvakaṃ dravyāṇām parataḥ svīkaraṇaṃ tatpratiṣedhaḥ punar aspṛhārūpam asteyam iti* /

3. *Ibid.* II 32 *svādhyāyo mokṣaśāstrāṇām adhyayanam praṇavajapo vā* / Cf. déjà II 1 *svādhyāyaḥ praṇavādipavitrāṇāṃ japo mokṣaśāstrādhyayanaṃ vā*. En II 12, le terme *svādhyāya* dans une énumération est remplacé par *mantra* : il s'agit des formules monosyllabiques que répètent les *yogin* pour obtenir certains états de concentration mentale et dont la plus importante est le *praṇava*, la syllabe *om*. Le *Traité du Yoga* fait du *praṇava* le mot qui exprime Īśvara, le Seigneur. Cf. Yo. sū. I 27 *tasya vācakaḥ praṇavaḥ* et le *Bhāṣya* qui commente : *vācya īśvaraḥ praṇavasya*. Yo.Bhā. I 28 précise qu'il s'agit d'une technique de méditation et indique son résultat : *praṇavasya japaḥ praṇavābhidheyasya ceśvarasya bhāvanam / tad asya yoginaḥ praṇavaṃ japataḥ praṇavārthaṃ ca bhāvayataścittam ekāgraṃ sampadyate*, « il y a répétition du *praṇava* et « réalisation » d'Īśvara qui est exprimé par lui. C'est pourquoi le *yogin* qui répète le *praṇava* et médite sur l'objet du *praṇava* obtient une pensée parfaitement concentrée ».

4. *Ibid.* II 12 *tatra puṇyāpuṇyakarmāśayaḥ kāmalobhamohakrodhabhavaḥ sa dṛṣṭajanmavedanīyaścādṛṣṭajanmavedanīyaśca* /

invisibles (i.e. chez les dieux ou aux enfers) ». Autrement dit, le bon *karman*, relevant encore de l'ignorance *-avidyā-* (qui correspond à l'idée fausse *-mithyājñāna-* du Nyāya), ne peut produire que les fruits de tout attachement aux choses et aux êtres. La bienveillance universelle, la véracité, l'honnêteté sont au contraire les premiers aspects du détachement *-vairāgya-* et ne peuvent donc être que vertus de *yogin*. On voit mal, au contraire, comment Vātsyāyana maintient, à l'intérieur du monde de l'attachement et de l'aversion — dont il fait aussi la conséquence de l'erreur métaphysique —, des vertus « mondaines » hétérogènes à toutes les valeurs « mondaines ». Il semble qu'il ait introduit au niveau de la vie quotidienne des distinctions qui n'avaient de sens que pour le *yogin*, pour l'homme qui, précisément, renonçait à tout *karman*, et que cela ait entraîné une certaine incohérence du système. Sa liste des « vertus » est d'ailleurs loin d'être complète. Alors qu'il met les unions sexuelles interdites (par les règles brahmaniques de la vie sociale) au nombre des fautes, le *brahmacarya*, continence absolue requise pour le *yogin* [1] ne fait pas partie des pratiques qui concourent au bon *karman*. L'impression prévaut d'une collusion entre deux mondes de valeurs opposés dont la cohésion est difficilement réalisable : les « vertus » yogiques viennent tenir la place occupée par les rites sacrificiels de la Mīmāṃsā. L'effort de Vātsyāyana pour les faire coexister, plutôt que pour les subordonner l'un à l'autre, entraîne une sorte de sécularisation de valeurs que tout à l'heure nous appelions « morales » à la manière occidentale, mais qui sont avant tout religieuses [2].

1. Le *brahmacarya* (litt. « le fait d'avoir une conduite védique ») est d'abord l'état d'étudiant brahmanique requis pour le jeune brahmane avant son mariage. Il appartient donc à la société séculière. Cependant Vātsyāyana le remplace par le terme *paricaraṇa*, « service », qui correspond sans doute également à la période où le jeune étudiant vit chez son maître et le sert (alors que tout service — *sevā* — est interdit au maître de maison, c'est-à-dire au brahmane marié). Le terme *brahmacarya*, cependant, semble affecté d'une valeur nouvelle puisque, plus loin, il est mis en rapport avec la délivrance. Cf. Nyā.Bhā. III 1 4 *tatra muktyartho brahmacaryavāso na syāt*, « alors, (si *l'ātman* n'existait pas à part du corps), l'état de *brahmacarya* ne servirait pas à la délivrance ». En face de notions qui se sécularisent, il y en aurait d'autres au contraire, qui passent du monde karmique à celui du religieux en quête de délivrance. Quant au don — *dānā* — et à la protection — *paritrāṇa* —, il n'y a pas de raison de les entendre autrement que dans *Manu* I 88 sqq., c'est-à-dire comme des devoirs de caste assurant les échanges sociaux. Mais la société hindoue connaît, en plus du don au brahmane, le don au religieux mendiant.

2. Il est tout à fait possible que le bouddhisme ait joué un rôle dans la pression que le monde religieux a exercé dans la société civile et sur ses valeurs, puisque le laïc bouddhiste avait, lui aussi, des devoirs proprement moraux qui étaient à la fois comme un écho et un complément des devoirs du religieux : la mention du don, par exemple, dans le Nyā.Bhā., parmi les vertus du séculier pourrait être, comme dans le bouddhisme, considérée comme le symétrique nécessaire de la mendicité des religieux. Mais là encore, ne faut-il pas voir plutôt une influence des courants religieux populaires hindous, très voisins d'ailleurs

On s'attendait peut-être à voir dans le Nyāya un système qui aurait essayé de développer consciemment la pensée rationnelle. Or la première constatation qui s'impose est celle d'un souci religieux qui vise à intégrer plus ou moins adroitement de nouvelles valeurs religieuses à l'univers du brahmane. Cela entraîne l'acceptation d'un nouveau personnage, le *yogin*, dont le rôle va pleinement apparaître dans la doctrine épistémologique du Nyāya.

1. *La perception.*

La théorie des *pramāṇa* est beaucoup plus développée dans le Nyāya que dans la Mīmāṃsā. Si celui-ci n'accepte que quatre moyens de connaissance droite au lieu de six — perception, inférence, analogie et témoignage par la parole —, il est clair que la perception fournit encore le seul modèle et la seule source de toute connaissance. Cela Vātsyāyana le justifie d'abord par une constatation d'ordre psychologique [1] : « La connaissance droite culmine dans la perception : quand on désire connaître par le témoignage des *āpta* un objet que l'on désire connaître, on désire encore le connaître par la vue d'un signe, et quand on l'a inféré de la vue d'un signe, on désire le voir par perception directe. Quand l'objet a été perçu, le désir de le connaître cesse ». La satisfaction que l'on éprouve à percevoir l'objet que l'on voulait connaître est le signe même que la perception est le mode de connaissance le plus parfait. Le Nyāya cherche à justifier cette plénitude de la connaissance perceptive en décrivant son mécanisme. Son souci est le même que celui de la Mīmāṃsā : la perception doit être par elle-même sans défaut [2] ; aussi fera-t-on entrer cette propriété dans sa définition même [3] : « La perception, c'est la connaissance qui naît du contact entre un sens et un objet ; elle est non-désignable et ne peut se tromper ; elle consiste en une connaissance définie », nous dit le quatrième *sūtra*. Il y a donc une connaissance perceptive déterminée qui précède toute identification à l'aide du langage, ce qui est important pour sauvegarder la pureté du donné originel : celui-ci doit être en particulier indépendant de toute intervention de la mémoire. Cette pureté est d'ailleurs fondée sur la simplicité du mécanisme qui met le sujet en relation avec l'objet et qui n'est autre qu'une série de « contacts » — *sannikarṣa* ou *saṃyoga* —. Sur ce point, le *Bhāṣya* se fait plus explicite [1] : » — Alors, c'est donc qu'il n'y a pas contact de l'*ātman* avec le *manas*, du *manas* avec l'organe sensoriel et de l'organe avec l'objet ? — (Le *sūtra*) ne cherche pas à déterminer la cause en disant que cela *seulement* (i.e. le contact de l'organe avec l'objet) est cause de la perception, mais il exprime plutôt ce qui en est la cause propre : il dit ce qui est la cause propre de la connaissance perceptive, mais il n'exclut pas ce qui lui est commun avec la connaissance inférentielle, etc. — Mais alors, il faudrait mentionner le contact du *manas* avec l'organe sensoriel. — Non : étant donné qu'il n'est pas différencié par des perceptions différentes, il leur est commun et on ne le mentionne pas ».

de ceux qui ont contribué à transformer la religion bouddhique et y ont fait grandir le rôle et la valeur *religieuse* du laïc ? En tout cela, mieux vaut avouer que nous sommes réduits aux hypothèses.

1. Nyā.Bhā. I 1 3 p. 11 *sā ceyam pramitiḥ pratyakṣaparā / jijñāsitam artham āptopadeśāt pratipadyamāno liṅgadarśanenāpi bubhutsate liṅgadarśanānumitaṃ ca pratyakṣato didṛkṣata upalabdhe'rthe jijñāsā nivartate /*

2. Ici encore, il faut oublier les développements ultérieurs de la doctrine et la distinction, sur laquelle Nyāya et Mīmāṃsā s'opposeront, entre *svataḥprāmāṇya* et *parataḥprāmāṇya*, auto-validité et validité inférée à partir d'autre chose. On verra que, pour la Mīmāṃsā, cette distinction s'est imposée à partir de la réflexion sur la parole, mais que la perception est pour le Nyāya à l'origine aussi valide par elle-même que pour la Mīmāṃsā.

3. Nyā.sū. I 1 4 p. 12 *indriyārthasannikarṣotpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam //* Ici aussi, prenons cette définition comme elle se donne, sans essayer d'y surimposer, comme le fera ensuite Uddyotakara, des notions inspirées du bouddhisme : celles de perception déterminée et de perception indéterminée.

Les différents éléments qui entrent ainsi en contact sont analysés plus tard dans les *sūtra* et le *Bhāṣya*, et c'est la « physique » du Vaiśeṣika qui vient tout naturellement s'intégrer à l'édifice du Nyāya ; les organes des sens ainsi que le *manas* et l'*ātman* sont étudiés, non en tant qu'agents ou instruments de connaissance, mais en eux-mêmes, comme *objets* de connaissance, au même titre que les choses du monde extérieur : leur nature physique semble suffire à expliquer le processus de la connaissance. L'*ātman* n'est pas perçu directement mais on peut l'inférer de ses manifestations, au nombre desquelles se range la connaissance [2] : « Le désir, l'aversion, la volition, le plaisir, la douleur et la connaissance sont le signe de l'*ātman* ». Ces six termes psychologiques sont les mêmes que l'on trouve dans le Vaiśeṣika pour désigner les qualités de la substance *ātman* (Vai.sū. I 1 6). Cependant, Vātsyāyana, commentant ce même *sūtra*, ne cherche pas à préciser à quelle catégorie de choses appartiennent les différents aspects de la psychologie humaine. Son explication est manifestement destinée à des

1. Nyā.Bhā. I 1 4 p. 12 *na tarhīdānīm idam bhavatyātmā manasā saṃyujyate mana indriyeṇendriyam artheneti / nedaṃ kāraṇāvadhāraṇam etāvat pratyakṣe kāraṇam iti kiṃ tu viśiṣṭakāraṇavacanam iti / yat pratyakṣajñānasya viśiṣṭakāraṇaṃ tad ucyate yat tu samānam anumānādijñānasya na tannivartata iti / manasas tarhīndriyeṇa saṃyogo vaktavyaḥ / bhidyamānasya pratyakṣajñānasya nāyam bhidyata iti samānatvānnokta iti /*

2. Nyā.sū. I 1 10 p. 23 *icchādveṣaprayatnasukhaduḥkhajñānānyātmano liṅgam iti /* La traduction de *prayatna* par « volition » sacrifie peut-être trop à la terminologie classique occidentale. *Prayatna*, qui a parfois pour synonyme *kṛti*, « le faire », désigne la pulsion intérieure vers l'action avant tout commencement de réalisation. C'est « l'effort vers », « l'intention d'agir », sans que la distinction soit faite entre volition proprement dite et velléité.

adversaires bouddhistes : l'*ātman* est donc moins la substance qu'il faut nécessairement postuler sous les « qualités » psychiques que l'être permanent qui rend compte de la continuité psychique formée d'instants discontinus. L'auteur du *Bhāṣya*, d'ailleurs, ne *postule* pas l'*ātman*, il l'infère, ce qui n'est possible que parce que l'*ātman* est aussi révélé dans les Écritures ; l'inférence ne fait que confirmer l'existence de l'*ātman* pour celui qui accepte le témoignage des *āpta*, des « voyants : »[1] — « Mais l'*ātman* n'est pas appréhendé par perception directe. N'est-il donc connu que par le témoignage des *āpta* ? — Non, on peut aussi le connaître par inférence ». L'ensemble des phénomènes psychiques forme la conscience *-cetana-* et c'est précisément tout cela que l'accès à la délivrance doit abolir, comme on l'a vu précédemment. Si donc, pour notre expérience courante, l'*ātman est* la conscience, on ne peut dire qu'il y ait identité d'essence entre les deux. Mais le Nyāya ne discute pas ce problème directement et, tout au contraire, son *ātman* est présenté comme le siège de toutes les expériences *-bhoga-* [2].

1. Nyā.Bhā. I 1 10 introd. p. 23 *tatrātmā tāvat pratyakṣato na gṛhyate / sa kim āptopadeśamātrād eva pratipadyata iti netyucyate / anumānācca pratipattavya iti /* Sur le sens précis de l'expression *āptopadeśa* (litt. « enseignement des *āpta* ») et sur la raison pour laquelle je préfère la traduction « témoignage des *āpta* », cf. ci-dessous p. 125.

2. On peut encore voir là une ambiguïté non résolue du système : Vātsyāyana insiste, contre le Sāṅkhya, sur le fait que la connaissance a un agent conscient. Cf. Nyā.Bhā. I 1 15 ; le *sūtra* affirme l'identité des trois termes *buddhi, upalabdhi, jñāna* et le Bhā. à cette occasion écarte la *buddhi* du Sāṅkhya, organe inconscient de la connaissance : *nācetanasya karaṇasya buddher jñānam bhavitum arhati / taddhi cetanaṃ syāt / ekaścāyaṃ cetano dehendriyasaṅghātavyatiriktaḥ*, « la connaissance ne peut être le fait d'une *buddhi* qui serait un organe dépourvu de conscience, car alors, la *buddhi* serait la conscience. Or cette conscience unique est différente de l'ensemble corps-organes sensoriels » (p. 28).

Nyā.Bhā. III 2 3 (pp. 196-7) est encore plus explicite : il réfute l'idée propre au Sāṅkhya d'une *buddhi* éternelle qui serait l'organe et l'agent réel de la connaissance, séparée du *puruṣa* transmigrant et promis à la délivrance, dont le Sāṅkhya fait l'unique principe conscient — *cetana* ou *cit* —. Pour Vātsyāyana, la conscience n'est rien d'autre que la fonction de connaissance, celle-ci semblant être par ailleurs, comme on vient de le voir ci-dessus, assimilée à la fonction de jouissance ; il s'avère décidément impossible de séparer la connaissance de la sensibilité : *puruṣadharmaḥ khalvayaṃ jñānaṃ darśanam upalabdhir bodhaḥ pratyayo'dhyavasāya iti / cetano hi pūrvajñātam artham pratyabhijānāti / tasyaitasmāddhetor nityatvaṃ yuktam iti / karaṇacaitanyābhyupagame tu cetanasvarūpaṃ vacanīyam / nānirdiṣṭasvarūpam ātmāntaraṃ śakyam astīti pratipattum / jñānaṃ ced buddher antaḥkaraṇasyābhyupagamyate cetanasyedānīṃ kiṃ svarūpaṃ ko dharmaḥ kiṃ tattvam / jñānena ca buddhau vartamānenāyaṃ cetanaḥ kiṃ karotīti / cetayata iti ced na jñānād arthāntaravacanam / puruṣaścetayate buddhir jānātīti nedaṃ jñānād arthāntaram ucyate / cetayate jānīte budhyate paśyatyupalabhata ityeko'yam artha iti / buddhir jñāpayatīti ced addhā jānīte puruṣo buddhir jñāpayatīti satyam etat / evaṃ cābhyupagame jñānam puruṣasyeti siddham bhavati na buddher antaḥkaraṇasyeti*, « la connaissance, la vision, la perception, l'éveil à, l'idée, la détermination, c'est une propriété du *puruṣa*. Car c'est la conscience qui reconnaît un objet déjà connu auparavant, et pour cette raison il est logique qu'elle soit éternelle. Mais si l'on admet l'organe et la conscience, il faut alors expliquer ce qu'est la conscience en elle-même : il est impossible d'arriver à la connaissance de l'existence d'un autre être sans

Quant aux organes des sens, ils sont eux aussi présentés comme les instruments de toute expérience *-bhogasādhanāni-* [1], expérience qu'il faut entendre au sens affectif plutôt que cognitif. Les sens sont moins des moyens d'information sur les choses en elles-mêmes que les intermédiaires du plaisir et de la douleur, ce qui permet aux auteurs Naiyāyika de dire que le corps est le siège des objets de connaissance *-artha-* [2] : « Comment (le corps) est-il le siège des objets ? — Le réceptacle en lequel se produit l'expérience du plaisir et de la douleur qui naissent du contact des sens et des objets, c'est leur siège, et ce réceptacle, c'est le corps ». On pourrait faire de cette affirmation celle d'un idéaliste convaincu, mais le Nyāya maintient en même temps l'objectivité intégrale de la connaissance perceptive (cf. par exemple Nyā.Bhā. III 1 39 et 51), ce qui ne peut s'entendre que d'une manière : les choses sont ordonnées à l'expérience de l'*ātman*, et leurs éléments constitutifs correspondent terme à terme pour l'*ātman* à des expériences affectives déterminées. C'est probablement cette façon d'envisager la connaissance qui permet de se contenter, pour l'expliquer, d'une série de contacts partant des objets et aboutissant à l'*ātman*. Les organes sensoriels ne sont là que pour intérioriser, si l'on ose dire, l'objet, pour lui donner effectivement le corps pour siège et le mettre ainsi dans le champ d'expérience de l'*ātman*. Aussi sont-ils conçus comme matériels et faits des mêmes éléments que les choses qu'ils appréhendent [3] : « Les sens sont

avoir indiqué ce qu'il était. Si l'on admet que la connaissance est le fait de l'organe interne, la *buddhi*, alors, qu'est-ce que la conscience, quelle est sa propriété, en quoi consiste-t-elle ? Et que fait la conscience de la connaissance qui existe dans la *buddhi* ? — Elle se (la) rend consciente — *cetayate* —. Mais cela n'exprime pas autre chose que la connaissance. Quand on dit que le *puruṣa* est conscient et que la *buddhi* connaît, tout cela ne veut rien dire d'autre que la connaissance. « Il se rend conscient », « il connaît », « il s'éveille à », « il voit », « il perçoit », tout cela n'est qu'une seule et même chose. Si l'on dit que la *buddhi* fait connaître, certainement il est vrai que le *puruṣa* connaît et que la *buddhi* fait connaître. Si l'on admet cela, alors il est prouvé que la connaissance est le fait du *puruṣa* et non de l'organe interne qu'est la *buddhi* ». En fait, le Sāṅkhya n'attribue pas la conscience à la *buddhi* comme le lui fait dire Vātsyāyana, mais seulement la connaissance ; c'est cette séparation que refuse le Naiyāyika pour qui conscience = connaissance. Cela conduit à penser qu'après la délivrance, son ātman n'est plus conscient puisqu'il n'a plus d'objets de connaissance et de jouissance. Il est pure substance éternelle et infinie.

1. Nyā. Bhā. I 1 12 introd. p. 25.

2. *Ibid.* I 1 11 p. 25 *katham arthāśrayaḥ / yasmin āyatana indriyārthasannikarṣād utpannayoḥ sukhaduḥkhayoḥ pratisaṃvedanam pravartate sa eṣām āśrayaḥ / tat śarīram iti //*

3. Nyā.sū. I 1 12 p. 25 *ghrāṇarasanacakṣustvakśrotrāṇīndriyāṇi bhūtebhyaḥ //* On reconnaît l'idée universellement répandue dans la pensée archaïque que le semblable est connu par le semblable (et agit sur le semblable). Celle que la perception est le modèle de toute connaissance — avec la passivité du sujet et le caractère objectif de toute connaissance qu'elle implique — est aussi universelle. Ce ne sont pas ces idées en elles-mêmes qui sont originales, mais la manière dont on les comprend et les organise dans chaque système.

l'odorat, le goût, la vue, le tact, l'ouïe, (et ils viennent) des éléments ». L'ordre dans lequel ils sont mentionnés est d'ailleurs destiné à les faire correspondre aux éléments dont ils sont faits (cf. sū. I 1 13) et dont ils appréhendent les qualités spécifiques : l'odorat est fait de terre parce qu'il appréhende l'odeur qui est la qualité spécifique de la terre ; le goût est fait d'eau, dont la qualité spécifique est la saveur ; la vue est évidemment apparentée au feu que caractérise la couleur ; le tact est fait d'air que seul son toucher révèle (quand le vent souffle), et l'ouïe enfin correspond à l'éther dont le son est l'unique qualité sensible.

Le terme *manas*, dont la racine indo-européenne fait immédiatement évoquer la pensée, n'a peut-être pas toujours désigné un sixième sens dans le Nyāya. Si l'on en croit l'aveu à peine déguisé de Vātsyāyana, c'est au Vaiśeṣika que le Traité de la Logique doit d'avoir fait du *manas* un organe sensoriel *-indriya-* [1]. Sur ce point encore, le Nyāya s'est en effet moins préoccupé de classer les choses que d'expliquer leur fonction en décrivant leur nature. De toutes façons, le *manas* est un organe à part, puisqu'il n'est pas *bhautika*, fait d'un des éléments (Bhā. I 1 4 p. 15) et que, grâce à cela, il peut appréhender tous les objets (*ibid.*). Ce serait donc une sorte de « sens commun », recevant toutes les données des autres *indriya* pour les communiquer à l'*ātman*. Cependant, il ne faudrait pas le considérer comme un organe centralisateur et qui permettrait à l'*ātman* de recevoir au même moment des données hétérogènes, combinées ou juxtaposées. Bien au contraire [2] : « Le fait que les idées ne se produisent pas simultanément est le signe du *manas* », dit déjà l'auteur des *sūtra*. Vātsyāyana est encore plus explicite [3] : « Le souvenir et autres choses qui n'ont pas les organes sensoriels pour cause doivent avoir pour cause un autre organe. D'autre part, alors que l'odorat et les autres sens sont simultanément en contact avec des odeurs, etc., les connaissances (qu'ils produisent) n'apparaissent pas simultanément. De là on infère qu'il existe une autre cause auxiliaire qui entre en contact avec chacun des organes sensoriels, mais qui est sans extension spatiale, par la non-proximité de laquelle la connaissance ne se produit pas, tandis que sa proximité fait apparaître la connaissance. Car si le contact des sens et des objets produisait la connaissance sans avoir besoin du contact

1. Nyā.Bhā. I 1 4 p. 16 *paramatam apratiṣiddham anumatam*, « quand la thèse d'un autre (i.e. ici le Vaiśeṣika) n'est pas rejetée, c'est qu'on l'admet ».
2. Nyā.sū. I 1 16 p. 29 *yugapajjñānānupapattir manaso liṅgam* //
3. Nyā.Bhā. *Ibid. anindriyanimittāḥ smṛtyādayaḥ karaṇāntaranimittā bhavitum arhantīti / yugapacca khalu ghrāṇādīnāṃ gandhādīnāṃ ca sannikarṣeṣu satsu yugapajjñānāni notpadyante / tenānumīyata asti tattadindriyasaṃyogi sahakāri nimittāntaram avyāpi yasyāsannidher notpadyate jñānaṃ sannidheścotpadyata iti / manaḥsaṃyogānapekṣasya hīndriyārthasannikarṣasya jñānahetutve yugapad utpadyeran jñānānīti /*

avec le *manas*, les connaissances se produiraient simultanément ». Le *Bhāṣya* ajoute un renseignement que le *sūtra* ne contenait pas : outre qu'il a tous les objets des sens pour objets, le *manas* a aussi ses objets propres ; la liste qui commence ici par le souvenir est précisée plus loin [1] : « Le plaisir, etc. n'est pas perçu par la vue, etc. C'est donc qu'un autre organe existe. Et cet organe a pour signe la non-simultanéité des connaissances. Ce qui est l'organe de la perception du plaisir, etc., c'est cela qui a pour signe la non-simultanéité des connaissances ; c'est grâce à sa proximité et à sa non-proximité de chacun des sens que les connaissances ne se produisent pas simultanément ». Le *manas* est donc en même temps le sens interne, organe du plaisir et de la douleur ainsi que du souvenir. Cette fonction et celle de sens commun pourraient être simplement attribuées à un sixième organe dont elles seraient le signe suffisant. En fait, le Nyāya voit comme signe irrécusable de la présence du *manas* entre l'*ātman* et les sens externes le fait que les idées se succèdent et ne sont jamais simultanées.

Les *Vaiśeṣikasūtra*, tout en disant à peu près la même chose, la présentent différemment : le « signe » du *manas*, c'est-à-dire ce qui permet d'inférer son existence, c'est la présence ou l'absence d'une connaissance (nous dirions : l'attention ou l'inattention) lorsque le contact entre l'*ātman* et les sens externes existe, tandis que la non-simultanéité des connaissances prouve son unicité [2]. La différence entre les deux formulations semble venir de ce que le Nyāya part de la multiplicité spatiale de la vie empirique et de son effet *hic et nunc* pour l'*ātman*, tandis que le Vaiśeṣika raisonne à partir de l'éternité et de l'ubiquité de l'*ātman* ; il en résulte pour le Nyāya la collusion dans le même *manas* de deux ordres de considérations. Malgré la relation par deux fois mentionnée entre l'organe interne et ce qui provoque la pulvérisation temporelle du donné externe, on ne verrait pas quel lien organique les réunit si l'on ne se rappelait que toute perception a à la fois un aspect cognitif et un aspect affectif qui ne sont pas dissociables. Les Vai.sū. ne font pas du *manas* l'organe interne, mais seulement celui de la dispersion psychique, c'est-à-dire l'intermédiaire nécessaire entre un *ātman* posé comme substance éternelle et une vie

1. *Ibid.* III 1 17 p. 168 *cakṣurādibhiḥ sukhādayo na gṛhyanta iti karaṇāntareṇa bhavitavyam / tacca jñānāyaugapadyaliṅgam / yacca sukhādyupalabdhau karaṇaṃ tacca jñānāyaugapadyaliṅgam tasyendriyam indriyam prati sannidher asannidheśca na yugapajjñānānyutpadyanta iti /*
2. Vai.sū. III 1 1 et 3 *ātmendriyārthasannikarṣe jñānasya bhāvo'bhāvaśca manaso liṅgam // ... prayatnāyaugapadyājjñānāyaugapadyāccaikam //* « Alors que l'ātman, les sens et les objets sont en contact, la présence ou l'absence d'une connaissance est le signe du *manas*... Du fait de la non-simultanéité des volitions et du fait de la non-simultanéité des connaissances (on infère que ce *manas*) est un ».

psychique se déroulant dans le temps [1]. Alors que le Nyāya se préoccupe de savoir comment la vie empirique concerne l'*ātman* et doit élaborer pour cela une théorie de la connaissance, le Vaiśeṣika se situe sur un plan plus ontologique et ne traite pas des problèmes de la connaissance pour eux-mêmes [2]. Ce qui frappe dans l'un et l'autre cas c'est l'extrême atomisation du donné psychique et sa discontinuité, exprimée par le déplacement du *manas -manogati-* d'un sens à l'autre. Il n'y a que des instants psychiques séparés, non reliés entre eux, mais dont la continuité est assurée extrinsèquement par la substance *-ātman*. Cette continuité, on ne semble pas en avoir conscience directement ; elle n'est pas « fait de conscience », au moins au niveau empirique, mais on la décèle dans des expériences privilégiées comme le souvenir qui ne peut s'expliquer que par la présence d'un substrat permanent, l'*ātman* [3]. Celui-ci est conscience *-cetana-*, ou plutôt assure la fonction de la conscience, mais cette dernière n'est rien d'autre que l'ensemble des phénomènes psychiques discontinus qui se réfractent dans l'*ātman*.

Il faut également noter le rapprochement — qui pour nous demanderait justification — entre le souvenir d'une part et le plaisir et la douleur d'autre part, comme objets propres au *manas*. C'est que le souvenir est essentiellement conçu comme une fonction affective, ce qui est en conformité avec la conception que l'on se fait de la connaissance. Quand nous reconnaissons un objet perçu, cette reconnaissance est immédiatement affectée du plaisir et de la douleur qui, dans le passé, ont accompagné cet objet. Et c'est cela avant tout qui constitue le souvenir, puisque cela va déterminer l'attitude du sujet par rapport à l'objet. Mais le *manas* reste seulement organe, c'est-à-dire instrument ; ce n'est pas lui qui éprouve, c'est lui qui fait éprouver à l'*ātman* le plaisir et la douleur. Le problème de la « conservation » des souvenirs n'est pas effleuré, puisque toute connaissance est par définition instantanée et que le souvenir évoqué à la conscience est

1. Ce qui n'empêche pas le *manas* d'être lui aussi substantiel et éternel ; mais il est doué de mouvement, ce qui implique qu'il n'est pas omniprésent, au contraire de l'*ātman*. C'est finalement la différence d'extension spatiale qui permet au *manas* de jouer ce rôle d'intermédiaire entre l'éternel et le non-éternel.

2. On a déjà suggéré que les systèmes de pensée séculiers développaient davantage la théorie de la connaissance, tandis que les préoccupations ontologiques sont plutôt l'apanage des doctrines de renonçants.

3. Si la remarque ci-dessus est juste, il faut donner à l'atomisation de la vie psychique une valeur proprement religieuse : ce déroulement des instants qui caractérise le rapport de l'*ātman* au monde s'oppose à l'éternité, c'est-à-dire à la continuité indéfinie de l'*ātman* en lui-même. Même si le monde est éternel, le rapport qu'entretient l'*ātman* avec lui ne peut l'être et se trouve, par conséquent, contraire à la vraie nature de l'*ātman*. A la discontinuité de la vie empirique s'oppose l'immobilité totale et la plénitude de la méditation yogique qui ne peut être le fait que d'un *ātman* éternel recueilli en lui-même.

instantané au même titre. C'est le *manas* qui a la propriété mystérieuse de susciter le souvenir dans l'*ātman* par un « contact particulier ». Au lieu de poser le problème de la mémoire en termes de « conservation » des souvenirs comme l'a fait notre psychologie classique, le Naiyāyika cherche plutôt à expliquer comment les souvenirs surgissent à un instant donné. La latence des souvenirs semble implicitement rapportée à l'*ātman* [1], comme celle du *karman* d'ailleurs (cf. Nyā.Bhā. III 1 26). On ne distingue pas non plus le souvenir daté du simple savoir. On le distingue si peu que c'est encore un souvenir qui permet au nouveau-né de téter le sein de sa mère la première fois, à savoir le souvenir du plaisir qu'il a retiré dans ses vies antérieures du lait de sa mère (Nyā.Bhā. III 1 21) [2] ; cependant, on n'accorde qu'au *yogin* le souvenir proprement dit de ses vies antérieures. Le souvenir est donc atomisé comme le reste des faits de conscience, et c'est la substance *-ātman*, en tant que substance plutôt que comme conscience, qui assure la continuité entre les perceptions et les souvenirs comme entre les expériences sensibles elles-mêmes. L'*ātman* donne ainsi l'impression d'une entité mal faite pour le rôle que l'on veut lui faire jouer ; on dit de lui qu'il est agent de la connaissance *-jñātṛ-*, mais il n'en est que le substrat métaphysique, hétérogène à sa fonction puisque tout se passe hors de lui et qu'il reçoit passivement sous forme de jouissance *-bhoga-* ce que lui transmet le *manas*. Corrélativement, ce dernier ressemble à une pensée non-pensante, à un véritable moteur de la pensée qui resterait différent de la conscience [3].

L'atomisation de la vie psychique rapproche en apparence le Nyāya du bouddhisme contemporain avec lequel il polémique d'ailleurs abondamment. Cependant, aux deux bouts de la série de contacts qui forment le processus perceptif, il place des entités subsistantes. Nous avons vu que l'*ātman* est la substance consciente qui assure l'unité de la vie psychique. A l'autre bout de la chaîne, les objets aussi ont une unité propre, parfaitement objective et que la perception appréhende telle qu'elle se donne : le Naiyāyika réfute ainsi le bouddhiste

1. *Saṃskāra*, « la disposition acquise », la rémanence des expériences passées dans l'*ātman* ne figure pas dans la liste des *guṇa* — « qualités » — au niveau des *Vaiśeṣikasūtra*. Il y sera ajouté plus tard et sera alors, non seulement l'objet du souvenir, mais ce qui, des actes passés reste attaché à l'*ātman* pour déterminer ses vies futures. L'idée même d'une structuration interne de l'*ātman* par les connaissances passées a certainement répugné à la pensée brahmanique, et elle n'a accepté la notion de *saṃskāra* — qui est sans doute bouddhique — qu'au cours du développement des problèmes philosophiques et pour répondre aux objections (cf. déjà Śa.Bhā. I 1 5, sur la connaissance verbale). Chez Bhartṛhari, le souvenir des vies antérieures et le *karman* sont complètement confondus, mais le souvenir a un aspect cognitif plus accusé.

2. Ici non plus, il n'y a pas trace de la notion de *saṃskāra*.

3. Autrement dit, on ne s'est pas tellement éloigné de la problématique du Sāṅkhya que Vātsyāyana prétendait réfuter en supprimant la *buddhi* entre l'*ātman* et le *manas*.

qui voudrait lui faire admettre que ce qu'on appelle perception est en fait une inférence. La perception, dit le bouddhiste, n'appréhende qu'une partie de l'objet, puisqu'une partie seulement est visible à la fois, et le reste est inféré. Le brahmaniste ne nie pas qu'en effet nous ne percevions qu'une partie de l'objet, mais cette partie nous livre le tout, et nous avons bien d'ailleurs conscience de saisir un objet comme totalité dans chaque perception [1] : « Il n'y a pas seulement perception d'une partie, mais il y a perception d'une partie et perception du tout qui lui est associé. — Comment cela ? — Parce que le tout existe réellement. Il existe en effet un tout qui est différent d'une partie. Ce tout qui réside là où sont ses parties et qui possède (ces parties) comme causes de sa perception, il n'est pas possible qu'on ne le perçoive pas quand une partie est perçue. — Mais on ne le perçoit pas intégralement. — Ce n'est pas vrai, car une partie n'a d'autre réalité que celle de sa cause — (ou : que celle de cause de la perception du tout) ». Ainsi l'on perçoit le tout grâce à la partie actuellement visible, mais la partie n'a de réalité que dans le tout et n'est là que pour faire percevoir le tout (le texte sanskrit peut avoir ces deux sens qui ne sont d'ailleurs que deux aspects de la même idée). Le nerf de l'argument du Naiyāyika est que la partie fait percevoir le tout parce que le tout existe, parce que c'est le tout qui existe réellement. Ce raisonnement s'appuie implicitement sur la théorie de la causalité qui suppose les parties du tout comme causes du tout lui-même [2].

Mais c'est en fait l'existence du tout lui-même que nie l'adversaire bouddhiste, alors qu'il paraît admettre l'existence des atomes [3] : tout ne serait qu'agrégat d'atomes et *un* objet n'aurait pas plus d'unité réelle qu'une armée ou une forêt. Le Naiyāyika défend au contraire l'unité réelle des « touts » perceptifs, en se fondant d'une part sur l'invisibilité des atomes qui rendrait impossible la constitution de simples agrégats visibles, mais surtout sur le donné perceptif le plus banal : la cohésion par exemple *-saṅgraha-* (Nyā.Bhā. II 1 36) d'un objet qui permet de le manier, alors qu'un simple tas de poussière échappe aux doigts ; ou encore le fait que l'on se réfère à des unités perceptives qui doivent correspondre à un donné objectif : si l'on

1. Nyā.Bhā. II 1 33 p. 97 *na caikadeśopalabdhimātram | kiṃ tarhyekadeśopalabdhiḥ tatsahacaritāvayavyupalabdhiśca | kasmāt | avayavisadbhāvāt | asti hyayam ekadeśavyatirikto'vayavī | tasyāvayavasthānasyopalabdhikāraṇaprāptasyaikadeśopalabdhāvanupalabdhir anupapanneti | akṛtsnagrahaṇād iti cenna kāraṇato'nyasyaikadeśasyābhāvāt |*

2. Cf. ci-dessous p. 227.

3. Les bouddhistes du Hīnayāna avaient en effet adopté l'atomisme du Vaiśeṣika. Il ne semble pas que l'auteur du Nyā.Bhā. se soit heurté à ceux qui supprimaient toute substance, même atomique, et bornaient la perception à l'appréhension des qualités. Aussi le Naiyāyika ne fait-il aucun effort pour montrer que la perception de la couleur nous fait appréhender en même temps et *ipso facto* la substance qui lui sert de support.

dit « *une* chose », il faut bien que l'idée d'unité qu'elle nous donne ait un fondement réel, et cela y compris au moment où l'on dit d'une chose qu'elle *n'est pas* une (II 1 37). L'idée d'unité est fondée dans le réel par le fait même qu'on la nie de quelque chose, car si elle n'existait pas, on n'en aurait aucune idée. C'est aussi l'unité qui fonde les notions de grandeur, de contact entre deux choses, de déplacement, de classe *-jāti-* (*ibid.*), bref tout ce qui constitue notre connaissance et notre utilisation des choses. C'est la vie séculière qu'il s'agit ici de sauvegarder en lui assurant la réalité de ses objets et leur solidité. Cela est d'autant plus facile au Naiyāyika qu'il n'a pas donné à la pensée individuelle le pouvoir de se créer des objets : elle doit tous les recevoir du dehors.

2. *Yogin, āpta, Révélation.*

Contrairement à la Mīmāṃsā, le Nyāya attribue à certaines personnes le pouvoir de dépasser les limites de la perception ordinaire. Il n'en fait d'ailleurs pas la théorie précise à l'époque du *Bhāṣya*, et l'on en est réduit à glaner sur ce sujet des informations épisodiques. C'est d'abord le *yogin* qui jouit notamment du pouvoir de percevoir son *ātman* [1] : « la perception produite par la contemplation yogique du *yogin* en état de *yoga*, grâce à un contact particulier, fait que l'*ātman* est perçu », affirmation qui pose immédiatement le problème du rapport entre le *yogin* et ceux qui donnent aux hommes les textes révélés, puisqu'elle vient à la suite de celle-ci [2] : « On sait par le témoignage des *āpta* que l'*ātman* existe ». Il apparaît que le *yogin* pourrait être l'*āpta* qui témoigne devant les autres hommes de l'existence de l'*ātman*. Mais la chose est moins simple, puisque le *yogin* est pour le Naiyāyika un personnage du présent, tandis que la Révélation remonte à un passé immémorial. De ce *yogin*, nous savons encore par le *Bhāṣya* qu'il atteint par sa contemplation la plus élevée *-samādhi-* à une sorte de félicité dont il ne faudrait pas penser qu'elle a un rapport quelconque avec l'état de délivrance [3] : « La délivrance, c'est la libération définitive de cette douleur qu'est la naissance. — Comment cela ? — Quand cette vie à laquelle on est né disparaît et qu'on ne naît plus à une autre, c'est cet état définitif que les connaisseurs de la délivrance reconnaissent comme la délivrance ; c'est le Brahman où il n'y a plus ni crainte, ni déclin, ni mort, c'est l'obtention de la

1. Nyā.Bhā. I 1 3 p. 11 *pratyakṣaṃ yuñjānasya yogasamādhijam ātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣād ātmā pratyakṣa iti |*

2. *Ibid.* *astyātmetyāptopadeśāt pratīyate |*

3. *Ibid.* I 1 22 pp. 33-34 *tena duḥkhena janmanātyantaṃ vimuktir apavargaḥ | katham | upāttasya janmano hānam anyasya cānupādānam etām avasthām aparyantām apavargaṃ vedayante'pavargavidaḥ | tad abhayam ajaram amṛtyu-*

paix. Selon certains, dans la libération, se manifeste le plaisir éternel de l'*ātman* comme sa dimension infinie. Grâce à la manifestation de ce plaisir, celui qui est définitivement libéré est heureux. Mais cela est impossible, car on n'en a pas de preuve : ni la perception, ni l'inférence, ni la Révélation ne (font connaître) que dans la délivrance se manifeste l'éternel plaisir de l'*ātman* comme son infinie dimension... Il faut dire la cause qui produit cette manifestation [1] d'un plaisir éternel, c'est-à-dire le fait qu'on l'éprouve, qu'on la connaît... Si l'on dit que le contact entre le *manas* et l'*ātman* en est cause, même ainsi, il faut dire quelle est la cause auxiliaire (de ce contact qui ne manifeste pas toujours le plaisir de l'*ātman*)... Si le mérite *-dharma-* est cette autre cause, il faut dire de quelle cause il procède... Si c'est le mérite né de la contemplation yogique qui est cause, comme il contredirait (sans cela) le fait qu'un effet a une fin, quand (ce mérite) est épuisé, l'expérience (du plaisir dont il est cause) doit cesser complètement, et si l'on n'en a plus d'expérience, c'est comme s'il n'existait pas... Il n'y a pas d'inférence pour dire que le mérite né de la contemplation yogique ne s'épuise pas ».

Le long raisonnement que l'on a reproduit ici en partie est traditionnellement considéré comme visant le Vedānta ; cette identification de l'adversaire est possible, quoiqu'il soit assez étonnant en ce cas d'y voir mêler le *yogin* qui représente sans doute un type de « renonçant », mais non pas celui du Vedānta [2]. Il y a peut-être plusieurs adversaires qui seraient, pris en bloc, tous ceux pour qui la délivrance a une tonalité bienheureuse et qui pourraient être aussi

padam brahma kṣemaprāptir iti | nityaṃ sukham ātmano mahattvavanmokṣe vyajyate | tenābhivyaktenātyantaṃ vimuktaḥ sukhī bhavatīti kecinmanyante | teṣām pramāṇābhāvād anupapattiḥ | na pratyakṣaṃ nānumānaṃ nāgamo vā vidyate nityaṃ sukham ātmano mahattvavanmokṣe'bhivyajyata iti | ... nityasyābhivyaktiḥ saṃvedanaṃ jñānam iti | tasya hetur vācyo yatas tad utpadyata iti | ... ātmamanaḥsaṃyogo hetur iti ced evam api tasya sahakāri nimittāntaraṃ vacanīyam iti | ... yadi dharmo nimittāntaraṃ tasya hetur vācyo yata utpadyata iti | ... yadi yogasamādhijo dharmo hetus tasya kāryāvasāyavirodhāt prakṣaye saṃvedanam atyantaṃ nivarteta | asaṃvedane cāvidyamānenāviśeṣaḥ | ... yogasamādhijo dharmo na kṣīyata iti nāstyanumānam |

1. On verra dans le chapitre suivant que le terme *abhivyakti* — « manifestation » — s'applique techniquement à l'apparition dans le domaine de l'expérience d'une chose qui existait déjà, et même d'une chose éternelle. Il s'oppose au terme *utpatti* qui désigne l'accession d'une chose à l'être.

2. De plus, Vātsyāyana nie toute preuve scripturaire de la félicité éternelle de l'*ātman*, ce qui va contre le très connu *vijñānam ānandam brahma* de la BAU (III 9 28). Il parle d'ailleurs du *nityaṃ sukham ātmanaḥ*, du plaisir éternel *de l'ātman*, tandis que l'*Upaniṣad*, comme plus tard Śaṅkara, dit que l'*ātman est ānanda*. Un peu plus loin, Vātsyāyana interprète le plaisir dont parlent les textes révélés comme l'absence de douleur : *yadyapi kaścid āgamaḥ syād muktasyātyantikaṃ sukham iti sukhaśabda ātyantike duḥkhābhāve prayukta ityevam upapadyate*... « Même s'il y a une révélation disant que le libéré a un bonheur absolu, cela est plausible en comprenant que le terme « bonheur » est employé pour l'absence totale de douleur ».

bien les tenants de doctrines sectaires. La conclusion qui s'impose en tout cas est que la méditation yogique produit des fruits qui sont sans commune mesure avec l'état de délivrance. La joie née de la contemplation est périssable puisqu'elle est le produit d'un mérite, et il n'y a pas de joie plus profonde, essentielle à l'être et éternelle comme lui. Cependant, le *yoga* est explicitement mis en rapport avec l'obtention de la délivrance, ou du moins de la connaissance de la vérité *-tattvajñāna-*, et cela dès les *sūtra* ; c'est la contemplation yogique répétée qui produit la connaissance [1] : « Cette (contemplation) est un contact du *manas*, qui s'est retiré des sens, avec l'*ātman* concentré par un effort de concentration, et ce contact est spécifié par le désir de connaître la vérité. En effet, lorsqu'il se produit, les idées venant des objets des sens ne se produisent plus, et sous l'influence de ce contact répété, c'est l'idée de la vérité qui se produit ». Le désir de connaître *-bubhutsā-* ne doit sans doute pas être pris au sens strict, car il pourrait être aussi une forme d'attachement. Or le *mumukṣu*, l'aspirant à la délivrance, est avant tout celui qui veut fuir la douleur [2] : « Celui qui, voyant que tout est pénétré de douleur et désireux de fuir la douleur, s'aperçoit que la douleur réside dans la naissance, en éprouve le dégoût de (la naissance à la vie) et, sous l'influence de ce dégoût, perd tout attachement à la vie ; c'est quand il est ainsi détaché qu'il est libéré ». Que le désir de connaître et celui de fuir la douleur soient identiques ou au contraire dans le prolongement l'un de l'autre, Vātsyāyana s'efforce d'insérer les mérites acquis par le *yoga* dans le *karman* et d'expliquer ainsi l'acheminement à la délivrance [3] : « Le mérite produit par la pratique du *yoga* suit (l'individu) aussi dans une autre renaissance. Quand le mérite qui est cause de la connaissance de la vérité a atteint une accumulation *maxima* et que la disposition efficace (produite) par la contemplation est à un degré éminent, la connaissance de la vérité se produit. On a observé que la contemplation supprime la force des objets particuliers : « je n'ai pas entendu cela, je n'ai pas eu connaissance de cela, mon *manas* était ailleurs », dit-on couramment ». Cependant, nous avons déjà vu qu'il n'est pas facile de comprendre comment, un jour, un individu décide

1. Nyā.Bhā. IV 2 38 p. 307 *sa tu pratyāhṛtasyendriyebhyo manaso dhārakeṇa prayatnena dhāryamāṇasyātmanā saṃyogas tattvabubhutsāviśiṣṭaḥ | sati hi tasminnindriyārtheṣu buddhayo notpadyante | tadabhyāsavaśāt tattvabuddhir utpadyate ||*

2. Nyā.Bhā. I 1 21 p. 32 *so'yaṃ sarvaṃ duḥkhenānuviddham iti paśyan duḥkhaṃ jihāsur janmani duḥkhadarśī nirvidyate nirviṇṇo virajyate virakto vimucyate |*

3. *Ibid.* IV 2 42 p. 308 *yogābhyāsajanito dharmo janmāntare'pyanuvartate | pracayakāṣṭhāgate tattvajñānahetau dharme prakṛṣṭāyāṃ samādhibhāvanāyāṃ tattvajñānam utpadyata iti | dṛṣṭaśca samādhinārthaviśeṣaprābalyābhibhavo nāham etad aśrauṣaṃ nāham etad ajñāsiṣam anyatra me mano 'bhūd ityāha laukika iti ||*

de pratiquer le *yoga*, c'est-à-dire en fait d'inverser les valeurs que le monde lui propose. Si, d'autre part, le *yoga* produit un mérite qui peut s'accumuler de renaissance en renaissance, il est difficile de comprendre à quel point se produit la rupture, où l'accumulation extrême de mérites se résout en l'absence de mérites et d'activité productrice de mérites, en l'absence de tout objet de connaissance, c'est-à-dire en la délivrance [1].

Tout au contraire, il est très logique que, dans la perspective indienne, le *yoga*, produisant un mérite particulier, augmente la capacité de perception, c'est-à-dire l'ordre des connaissances nécessaires à la vie dans le monde : les pouvoirs de connaissance extraordinaires que développe le *yogin* au cours de ses exercices sont bien connus, mais les systèmes centrés sur ce personnage, comme le Yoga classique [2], notent soigneusement qu'il faut les transcender pour obtenir la délivrance et ne pas s'y attacher. Au lieu de noter cette rupture, le Nyāya utilise cette possibilité qui est ainsi donnée à certains hommes de dépasser les limites de la perception ordinaire.

C'est en effet manifestement sur le modèle du *yogin* qu'est conçu le personnage de l'*āpta*, quoiqu'il ne soit probablement pas, sur le plan social, un renonçant. C'est un « mixte », un être qui participe de plusieurs réalités à la fois, tout comme la liste des vertus examinée plus haut semblait relever de deux états de vie différents et incompatibles [3] : « L'*āpta*, c'est celui qui voit directement les choses

1. Le Nyāya n'est évidemment pas le seul système indien où l'on rencontre cette difficulté. Celle-ci est si profonde qu'elle se retrouve à l'intérieur même de l'explication donnée du processus d'accès à la délivrance : les mérites du *yoga* amènent à la connaissance de la vérité, mais il faut déjà connaître la vérité pour le pratiquer.

2. Le Vaiśeṣika s'est également intéressé aux pouvoirs de perception du *yogin*, ce qui explique le soin avec lequel Praśastapāda décrit tous les domaines où ils s'exercent dans son *Bhāṣya* : cf. p. 553 *asmadviśiṣṭānāṃ tu yoginā ṃyuktānāṃ yogajadharmānugṛhītena manasā svātmāntarākāśadikkālaparamāṇuvāyumanaḥsu tatsamavetaguṇakarmasāmānyaviśeṣeṣu samavāye cāvitathaṃ svarūpadarśanam utpadyate / viyuktānām punaścatuṣṭayasannikarṣād yogajadharmānugrahasāmarthyāt sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭeṣu pratyakṣam utpadyate /* « les *yogin*, qui sont différents de nous, quand ils sont en état de *yoga*, voient avec leur *manas* aidé du mérite produit par le *yoga*, la nature propre, telle qu'elle est en elle-même, de leur propre *ātman*, de celui des autres, de l'éther, de l'espace, du temps, des atomes ultimes, de l'air, du *manas*, des qualités, actions, traits communs et particuliers qui leur sont inhérents et de l'inhérence. Quand ils ne sont plus en état de *yoga*, par le contact des quatre (facteurs habituels de la perception : *ātman*, *manas*, organe des sens, objet externe) et grâce au pouvoir de l'aide que donne le mérite né du *yoga*, ils ont la perception des choses subtiles, cachées et très éloignées ». Le *yogin* semble bien avoir plus d'importance dans le système Vaiśeṣika, mais il n'y a pas lieu de penser que les pouvoirs de perception ici énumérés soient très différents de ceux qu'admet le Nyāya, même si celui-ci n'a pas encore complètement intégré les catégories Vaiśeṣika.

3. Nyā.Bhā. I 1 7 p. 21 *āptaḥ khalu sākṣātkṛtadharmā yathādṛṣṭasyārthasya cikhyāpayiṣayā prayukta upadeṣṭā / sākṣātkaraṇam arthasyāptiḥ / tathā vartata ityāptaḥ / ṛṣyāryamlecchānāṃ samānaṃ lakṣaṇam /*

et qui, mû par le désir de faire connaître un objet tel qu'il l'a vu, enseigne ». A première vue, l'*āpta* n'est rien d'autre que la personne compétente, c'est-à-dire celle qui a eu accès à la réalité même des choses : « Percevoir directement un objet, c'est l'atteindre, et celui qui se trouve dans cette situation est l'*āpta*. Sa définition est la même pour les *ṛṣi*, les *ārya* et les barbares ». L'*āpta* pourrait donc aussi bien être le savant qui transmet la connaissance à laquelle il a eu accès. De fait, il est cela pour le Nyāya, dans la mesure où les « sciences » comme la médecine ou la magie relèvent d'un savoir traditionnel, transmis par voie d'autorité et attribué à l'origine à des êtres supérieurs capables de « voir » ce que les autres hommes ne voient pas. C'est en effet l'*āpta* qui est source et fondement de toutes les connaissances que les autres hommes ne peuvent obtenir par leurs propres forces et qui leur sont utiles, mais son pouvoir de perception extraordinaire ne serait rien s'il n'était en même temps ému de pitié à l'égard des autres créatures [1] : « En quoi consiste l'autorité des *āpta* ? — En ce qu'ils voient directement les choses, qu'ils ont pitié -*dayā*- des êtres et qu'ils désirent enseigner les choses telles qu'elles sont. Les *āpta* en effet voient bien directement les choses : « il faut écarter ceci, cela est le moyen de l'écarter ; il faut obtenir ceci, cela est le moyen de l'obtenir »... Ils ont compassion des êtres : « ces êtres vivants qui n'ont pas de connaissance par eux-mêmes, n'ont pas d'autre source de connaissance que l'enseignement ; s'ils ne connaissent pas, ils ne peuvent désirer (ce qui est utile) ni éviter (ce qui est nuisible) ; or, s'ils ne font pas cela, ils n'ont pas de bien-être et ils n'ont pas d'autre recours pour cela. Enseignons-leur donc (les choses) telles que nous les voyons, telles qu'elles sont ; après nous avoir écouté, ils sauront, ils éviteront ce qu'il faut éviter et ils obtiendront ce qu'il faut obtenir »». Ce développement intervient à propos de la validité qu'il faut attribuer à l'Āyurveda, le Traité de la Médecine, et aux *mantra*, aux formules magiques que l'on suppose capables de neutraliser les effets du poison, etc. La conclusion est qu'il n'y a aucune chance d'erreur en tout cela, et que tout repose d'une part sur la vision directe qu'a l'*āpta*, d'autre part, sur la confiance d'ordre moral qu'on peut avoir en son témoignage [2].

1. *Ibid.* II 1 69 p. 124 *kim punar āptaprāmāṇyam / sākṣātkṛtadharmatā bhūtadayā yathābhūtārthacikhyāpayiṣeti / āptāḥ khalu sākṣātkṛtadharmāṇa idaṃ hātavyam idam asya hānihetur idam adhigantavyam idam asyādhigamahetur iti bhūtānyanukampante teṣāṃ khalu vai prāṇabhṛtāṃ svayam anavabudhyamānānāṃ nānyad upadeśād avabodhakāraṇam asti na cānavabodhe samīhā varjanaṃ vā na vākṛtvā svastibhāvo nāpyasyānya upakārako'pyasti hanta vayam ebhyo yathādarśanaṃ yathābhūtam upadiśāmas ta ime śrutvā pratipadyamānā heyaṃ hāsyantyadhigantavyam evādhigamiṣyantīti /*

2. Cf. au contraire la manière dont Descartes rejette l'hypothèse du « malin génie ».

Les textes médicaux relèvent de la *smṛti*, de la Tradition, et l'on pourrait croire à première vue, que leurs auteurs ont été des « savants » au sens moderne du mot qui auraient, par leurs études, découvert les causes des maladies et leurs remèdes. En fait, il faut prendre l'expression *sākṣātkaraṇa*, « appréhender directement », au sens littéral : les *āpta* ne sont pas doués d'une intelligence ou d'une puissance de raisonnement supérieure aux autres, mais simplement d'un pouvoir de vision extraordinaire, quelque chose qui les rapproche des « mystiques », et plus précisément des *yogin*. Leur pouvoir est tout à fait analogue aux *siddhi*, aux pouvoirs magiques de ces derniers, sans que l'on sache pour quelle raison ils sont aussi puissants. Le terme *āpta* semble être employé pour généraliser sa définition, pour donner à l'*āptopadeśa*, au témoignage des *āpta*, son extension *maxima* ; mais le Naiyāyika a ici en vue en particulier le personnage traditionnel du *ṛṣi* et ne s'intéresse tant à lui que pour fonder la validité de la Révélation [1] : « (L'enseignement d'un *āpta*) dont l'objet *-artha-* est visible en ce monde, c'est lui qu'on appelle *dṛṣṭārtha* ; celui dont l'objet est connu dans l'au-delà, c'est lui qu'on appelle *adṛṣṭārtha*. Et c'est ainsi que l'on distingue les propositions des *ṛṣi* de celles des gens ordinaires. — Pourquoi dit-on cela ? — Il ne faudrait pas penser que seul l'enseignement de l'*āpta* qui a un objet visible est un moyen de connaissance droite, sous prétexte que son objet est directement connaissable ; celui qui a un objet invisible aussi est un moyen de connaissance droite parce que l'on peut inférer son objet ». Il faut garder au mot *artha*, forcément appauvri par la traduction, toute sa richesse sémantique : c'est à la fois le sens des mots ou des paroles prononcées, l'objet qu'ils dénotent — et même l'objet utile — et le

1. Nyā.Bhā. I 1 7 p. 21 *yasyeha dṛśyate'rthaḥ sa dṛṣṭarthaḥ / yasyāmutra pratīyate so'dṛṣṭārthaḥ / evam ṛṣilaukikavākyānāṃ vibhāga iti / kimartham punar idam ucyate / sa na manyeta dṛṣṭārtha evāptopadeśaḥ pramāṇam arthasyāvadhāraṇād ityadṛṣṭārtho'pi pramāṇam arthasyānumānād iti* / On peut donc dire, en empruntant le terme au *Bhāṣya* du Vaiśeṣika, que l'*āptopadeśa* a pour source l'*ārṣajñāna*, la connaissance ou la « voyance » du *ṛṣi*. Cf. *Prāśastapādabhāṣya* (postérieur au Nyā.Bhā), pp. 621-22 : *āmnāyavidhātṝṇām ṛsīṇām atītānāgatavartamāneṣvatīndriyeṣvartheṣu dharmādiṣu granthopanibaddheṣvanupanibaddheṣu cātmamanasoḥ saṃyogād dharmaviśeṣācca yat prātibhaṃ yathārthanivedanaṃ jñānam utpadyate tad ārṣam ityācakṣate / tat tu prastāreṇa devarṣīṇām* / « la connaissance intuitive qui fait connaître les objets tels qu'ils sont, et qui se produit chez les *ṛṣi* fondateurs de la tradition grâce au contact de l'*ātman* et du *manas* et à un mérite particulier, relativement à des objets hors de la portée des sens, passés, futurs ou présents, tels que le *dharma*, etc., formulés ou non dans des ouvrages, cette connaissance, on l'appelle « ṛṣique ». Elle est propre aux dieux et aux *ṛṣi* dans leur ensemble ». Cette définition de l'*ārṣajñāna* est à rapprocher de celle du *yogipratyakṣa* donnée ci-dessus p. 120. Les deux connaissances se formulent de la même manière, mais l'*ārṣajñāna* n'est qu'une perception — *pratyakṣam eva* —. Remarquons enfin qu'apparaît le mot *prātibha*, « intuitif », chez Praśastapāda, mot que nous aurons l'occasion d'analyser à propos de Bhartṛhari.

but auxquels ils sont ordonnés. On a vu en effet plus haut qu'il ne s'agissait pas pour l'*āpta* de faire connaître des choses en elles-mêmes, mais de les indiquer en tant qu'elles sont à éviter ou à rechercher. Son enseignement n'est pas de l'ordre de la science positive, il ne peut être que normatif et n'a de sens qu'en étant ordonné au bien-être des hommes *-svastibhāva-*. Son objet *-artha-*, c'est donc le but agréable qu'il s'agit d'atteindre, le succès qui couronnera l'activité qu'il ordonne plus encore que cette activité elle-même. C'est aussi précisément cela qu'il faudra inférer dans le cas d'un enseignement d'*āpta* dont l'objet est invisible *-adṛṣṭārtha-*.

Le Naiyāyika cependant ne peut se contenter de cette affirmation et doter les *ṛṣi* de pouvoirs que tout le monde n'est pas prêt à leur accorder [1] sans en apporter la preuve : c'est même précisément pour cela qu'il analyse la manière dont la tradition médicale a été fondée par les *āpta* dans le texte cité plus haut. La médecine et la magie ont pour auteurs les mêmes personnages que la *śruti* — à savoir les *ṛṣi* —, et si ces derniers se montrent dignes de confiance dans les domaines où l'on peut vérifier la validité de leur enseignement, c'est qu'ils le sont également là où cette validité est invérifiable, c'est-à-dire quand elle a trait aux réalités de l'au-delà, essentiellement au *svarga* [2] : « En quoi consiste la validité de l'Āyurveda ? — Quand l'Āyurveda enseigne qu'en faisant telle chose on atteint un résultat agréable et qu'en évitant telle autre chose on écarte un résultat désagréable, et que, si l'on exécute ce qu'il enseigne, tout se passe ainsi, c'est qu'il se trouve avoir dit la vérité sans erreur. Si l'on emploie les mots des formules qui ont pour objet d'empêcher (les effets) du poison, des esprits, de la foudre, le résultat est ce qu'il doit être : c'est cela qu'on appelle la validité (de l'Āyurveda et des formules) ». Ici se place le passage cité plus haut sur la manière dont l'*āpta* enseigne ce qu'il a vu ; Vātsyāyana poursuit [3] : « Celui qui, acceptant l'autorité de l'*āpta* ainsi fondée de trois manières, applique (son enseignement), réalise son objet. C'est ainsi que l'enseignement de l'*āpta* est moyen de connaissance droite, mais c'est en fait l'*āpta* qui est moyen de connaissance droite. De l'Āyurveda qui est un enseignement des *āpta*

1. A commencer par les Mīmāṃsaka.

2. Nyā.Bhā. II 1 69 p. 123 *kim punar āyurvedasya prāmāṇyam / yat tad āyurvedenopadiśyata idaṃ kṛtveṣṭam adhigacchatīdaṃ varjayitvāniṣṭaṃ jahāti tasyānuṣṭhīyamānasya tathābhāvaḥ satyārthatāviparyayaḥ / mantrapadānāṃ ca viṣabhūtāśanipratiṣedhārthānām prayoge'rthasya tathābhāva etat prāmāṇyam* /

3. *Ibid.*, p. 124 *etena trividhenāptaprāmāṇyena parigṛhīto'nuṣṭhīyamāno'rthasya sādhako bhavati / evam āptopadeśaḥ pramāṇam / evam āptaḥ pramāṇam / dṛṣṭārthenāptopadeśenāyurvedenādṛṣṭārtho vedabhāgo'numātavyaḥ pramāṇam iti / āptaprāmāṇyasya hetoḥ samānatvād iti / asyāpi caikadeśo grāmakāmo yajetetyevamādir dṛṣṭārthaḥ / tenānumātavyam iti / ... draṣṭṛpravaktṛsāmānyāccānumānam / ya evāptā vedārthānāṃ draṣṭāraḥ pravaktāraśca ta evāyurvedaprabhṛtīnām ityāyurvedaprāmāṇyavad vedaprāmāṇyam anumātavyam iti* /

à objet visible, on doit inférer que le Veda — partie (de leur enseignement) à objet invisible, est moyen de connaissance droite. Car l'autorité *-prāmāṇya-* des *āpta* qui en est cause est la même (dans les deux cas). D'ailleurs, dans le (Veda) aussi il y a une partie qui a un objet visible, par exemple quand il dit : « que celui qui désire un village sacrifie ». On peut (encore) inférer (la validité du Veda) de cette (partie à objet visible)... On infère (cette validité) du fait que ceux qui voient et qui exposent sont les mêmes dans les deux cas : ce sont précisément ceux qui voient l'objet des Veda et qui l'exposent qui voient et exposent aussi l'Āyurveda, etc. C'est pourquoi on infère que la validité des Veda est comme celle de l'Āyurveda ».

Cette fois nous sommes loin des perspectives de la délivrance ; c'est en un sens l'univers du brahmane qui reparaît, puisque l'on parle du Veda en relation avec le *svarga*. Cependant, et tout en restant dans la société séculière, il semble bien que la *śruti* au sens strict ne soit pas seule prise en considération. Un peu plus haut dans le *Bhāṣya*, Vātsyāyana énumère quelques-unes des choses qui nous sont connues par le témoignage des *āpta* [1] : « Le ciel, les *apsaras*, les Kuru du Nord (ou : le pays des Uttarakuru), la structure du monde comprenant les sept îles et l'océan, tout cela et autres choses semblables qui ne sont pas perceptibles ne sont pas connues par la parole à elle seule. Mais plutôt, on (en) a une connaissance droite parce que les paroles ont été proférées par les *āpta*, étant donné que l'on n'a pas de connaissance droite dans le cas contraire ». Alors que la Mīmāṃsā éliminait systématiquement tout donné mythique, fût-il celui des *Brāhmaṇa*, les Naiyāyika admettent toute une cosmologie et une géographie mythiques qui ne relèvent plus des textes révélés et semblent empruntés soit à la littérature épique, soit aux *Purāṇa*. Il s'agit d'une tradition déjà très élargie, où l'univers sacrificiel du brahmane ne tient plus qu'une place réduite, où le *yoga* est célébré comme moyen d'obtention de la délivrance, mais où, en même temps, est intégré l'enseignement védique proprement dit à titre de vérité partielle : si le ciel reste le fruit des sacrifices, c'est le bon *karman* qui assure de bonnes renaissances, et l'on serait en peine de préciser comment le Nyāya insère le ciel dans la croyance aux renaissances [2]. Si bien que la vision du

1. Nyā.Bhā. II 1 53 p. 115 *svargo'psarasa uttarāḥ kuravaḥ saptadvīpasamudro lokasanniveśa ityevamāder apratyakṣasyārthasya na śabdamātrāt pratyayaḥ / kiṃ tarhyāptair ayam uktaḥ śabda ityataḥ sampratyayo viparyayeṇa sampratyayābhāvāt /* Les *apsaras* sont des nymphes, les Uttarakuru un peuple mythique qui habite sur les pentes non moins mythiques du Mont Meru, et l'océan aux sept îles relève de la géographie mythique de l'Inde.

2. Il n'est pas question de rechercher dans l'océan de la littérature épique et purāṇique ce qui a plus particulièrement inspiré le Nyāya. On peut même dire qu'une telle recherche est sans objet. Il importe au contraire de noter qu'il n'est nulle part fait allusion (au contraire de ce qui se passe dans le Yoga) à un *mokṣaśāstra*, « traité de la délivrance », révélé.

monde de nos « logiciens » est certainement beaucoup plus pénétrée d'éléments mythiques que celle des mīmāṃsistes, et qu'elle est en même temps tout aussi « mondaine » que la leur, malgré la lointaine et pâle perspective de la délivrance. Il n'y a plus de distinction de valeur entre la *śruti* et la *smṛti*, puisque toutes deux sont fondées sur l'autorité de l'*āpta* et, en dernière analyse, sur son pouvoir de vision. Ce dernier d'ailleurs — sous le nom de *ṛṣi* en particulier — appartient aussi au monde de l'épopée et des *Purāṇa*. Mais c'est en même temps le contenu même de la révélation (au sens large) qui change, ainsi que son nom. La Mīmāṃsā emploie de préférence le terme *śāstra-* enseignement normatif — pour désigner le *pramāṇa* de la parole. Le Nyāya au contraire nomme l'ensemble de la révélation sur l'invisible *āgama*, c'est-à-dire d'un terme qui ne connote plus uniquement l'injonction, l'impératif catégorique, mais paraît plus apte à désigner une révélation sur des *choses* invisibles [1], et peut-être même une révélation obtenue par vision avant d'être transmise par la parole ; l'enseignement que donne l'*āpta* est ainsi beaucoup plus un témoignage sur ce qu'il a vu, témoignage qui l'engage tout entier et dont la validité repose en dernier ressort sur ses qualités morales. Il semble que l'accès à la délivrance soit d'autant plus dépourvu de couleurs et de tonalité affective que le monde de la transmigration s'agrandit et s'enrichit de toute une population divine et démoniaque interférant avec la vie des hommes, de cycles de création et de dissolution, etc.

Reste que, sur le plan épistémologique, le Naiyāyika a voulu donner de la connaissance de l'invisible une explication plus « logique », plus satisfaisante pour l'entendement humain. Ce n'est pas la parole elle-même qui est révélée, auto-subsistante ; ce sont les choses exprimées par elle qui sont révélées, mais cette révélation fait intervenir des agents analogues à l'homme, sinon tout à fait humains. Il faut donc fonder l'autorité de ces agents, car elle n'est pas évidente d'elle-même, et l'on a recours pour cela aux réussites visibles de cet agent en médecine et en magie [2]. Le raisonnement est, de notre point de vue, curieux qui conclut d'une efficacité visible à une autorité dans le domaine invisible. Que dirions-nous d'un médecin qui arguerait de sa sûreté de diagnostic et de l'efficacité de ses remèdes pour prétendre aussi nous enseigner la théologie avec le même degré de compétence ? Mais c'est précisément le terme « compétence » qui ne convient pas

1. Il ne faudra donc pas s'étonner de voir le terme *āgama* désigner chez Bhartṛhari la tradition « védique » au sens large. Notons que les textes révélés śivaïtes sont appelés *āgama* (de même d'ailleurs que les canons sanskrits du bouddhisme), mais il n'y a pas lieu ici, semble-t-il, de retenir une influence sectaire.

2. Pour ce qui est de la croyance aux cures magiques et de leur fréquence effective, cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Magie et Religion, *passim*.

ici, car il impliquerait une aptitude particulière qui serait forcément limitée à un certain domaine et serait le résultat combiné d'un don naturel et d'une culture systématique de ce don ; de plus, le don et son exercice seraient d'une certaine manière ordonnés à leur objet. Rien de tel chez l'*āpta* du Nyāya. On ne nous dit rien sur la manière dont il acquiert son pouvoir, mais tout porte à croire qu'il l'a acquis à la manière du *yogin*. Plus précisément, si l'on se réfère à la littérature épique et purāṇique, c'est le *tapas* qui développe en l'homme et dans les *ṛṣi* des pouvoirs extraordinaires, *tapas* qui est aussi essentiel au *yogin* [1]. De toutes façons, il s'agit d'un pouvoir d'ordre magique, plutôt que de l'accroissement de capacités intellectuelles, dont on ne voit d'ailleurs pas comment la psychologie du Nyāya rendrait compte : ce n'est pas l'activité des sens qui est accrue, ni l'attention du *manas* aux données des sens qui devient plus aiguë, mais il se produit une perception d'un genre nouveau qui reçoit le donné extérieur inaccessible habituellement grâce à un « mérite » acquis par le *yoga*. L'*āpta* est donc celui qui acquiert le pouvoir de voir l'invisible, que ce soit les propriétés cachées des plantes médicinales et des formules, ou l'efficacité des rites védiques, ou encore toutes les réalités mythiques que décrivent les épopées et les *Purāṇa*. Corrélativement, il n'y a pas pour le Nyāya, plus que pour la Mīmāṃsā, une séparation du monde « profane » et de l'au-delà ; ce n'est qu'une seule et même réalité, un même domaine de connaissance *-viṣaya-*, puisque le ciel comme la guérison des maladies relèvent de la société séculière. C'est pourquoi l'on peut conclure des effets visibles à la réalité des effets invisibles.

Mais la parole n'est donc jamais pour le Nyāya que témoignage de ce qu'on a vu. Elle n'a pas un domaine à part de celui de la perception où seule elle puisse aller. Elle ne fait que doubler la perception ordinaire ou extraordinaire. C'est pourquoi elle appréhende une réalité véritable, des choses aussi bien que des propriétés des choses. Mais

1. Yo.Bhā. II 1 *nātapasvino yogaḥ sidhyati / anādikarmakleśavāsanācitrāpratyupasthitaviṣayajālā cāśuddhir nāntareṇa tapaḥ sambhedam āpadyata iti tapasa upādānam / tacca cittaprasādanam abādhamānam anenāsevyam iti manyate /* « celui qui ne pratique pas le *tapas* ne peut entrer en *yoga*. L'impureté qui présente la multitude des objets des sens sous l'effet de l'illusion produite depuis toujours par l'empreinte du *karman* et des souillures (*kleśa* = *doṣa* du Nyāya) n'est pas détruite sans le *tapas*. C'est par celui-ci qu'on atteint à l'apaisement sans entrave de la pensée ». Cf. aussi *Mānavadharmaśāstra* I, où les *ṛṣi* et même le Svayambhu doivent pratiquer le *tapas* avant toute action importante, et en particulier avant tout engendrement. *Tapas*, terme obscur que l'on traduit généralement par « austérités » ou « ascétisme », connote une idée de chaleur et a probablement à l'origine une valeur sexuelle. Il n'est pas de lui-même ordonné spécialement au *yoga*, semble-t-il, et surtout pas à la fonction que lui attribue le Yo.Bhā. ; en tout cas, il en est facilement détaché et toujours mis en rapport avec l'acquisition de certains pouvoirs extraordinaires. Il est donc probable que le Nyāya l'accepte aussi comme moyen d'acquérir le pouvoir de vision de l'invisible.

il n'y a finalement qu'un seul mode de connaissance, la perception, qui n'a pas de structure propre ; la connaissance consiste simplement à recevoir de l'extérieur, mais son domaine est agrandi du fait que, dans certaines conditions, le contact avec les sens externes n'est plus requis, celui de l'*ātman* et du *manas* suffit, et que même lorsqu'il est requis, ce n'est pas lui qui produit un pouvoir nouveau. Il semble que l'introduction du personnage du *yogin* ait surtout servi à faire admettre la possibilité de cet agrandissement du champ de vision, et sa sécularisation sous la forme de l'*āpta* donne une épistémologie cohérente et systématique. Mais nulle part n'est effleuré le problème de la conscience délivrée [1].

Une double conséquence résulte de cette conception de la Révélation : elle n'est pas valide *a priori*, puisque sa validité repose sur l'autorité de l'*āpta*. C'est à partir de là que le Nyāya formulera plus tard la doctrine du *parataḥprāmāṇya* — de la validité à partir d'autre chose, c'est-à-dire *a posteriori* — appliquée à tous les *pramāṇa*, tout comme la Mīmāṃsā s'appuiera sur l'auto-validité de la *śruti* pour poser le *svataḥprāmāṇya* ou validité *a priori* de tous les *pramāṇa*. La validité *a posteriori* de l'*āgama* n'est d'ailleurs pas à confondre avec la réduction opérée par le Vaiśeṣika de la parole à l'inférence [2] : « (Le Vaiśeṣika dit :) la parole est une inférence, et non un nouveau moyen de connaissance droite... De même que l'on a une inférence quand l'objet signalé, sans être perçu, est connu une fois que le signal est perçu correctement et grâce à lui, de même, grâce à la parole une fois connue, on connaît son objet qui n'est pas perçu ; c'est donc que la parole est une inférence... (Le Naiyāyika répond :) le ciel, les *apsaras*, les Uttarakuru, la structure du monde comprenant les sept îles et l'océan, tout cela et autres choses semblables qui ne sont pas perceptibles ne sont pas connues par la parole à elle seule. Mais plutôt on (en) a une connaissance droite parce que les paroles ont été proférées par les *āpta* et l'on n'a pas de connaissance droite dans le cas contraire ». Autrement dit, ce n'est pas la parole qui est valide, et l'inférence telle que la conçoit le Vaiśeṣika ne permettrait pas de distinguer l'erreur et le mensonge de la vérité, mais tout le poids de la responsabilité du témoignage retombe sur son auteur. Il est évident que le Naiyāyika était enclin à distinguer la parole comme moyen de connaissance

1. Il est probable, d'après ce que l'on a dit ci-dessus p. 111, que le problème ne se pose même pas : il n'y a plus de conscience après la délivrance. L'*ātman* seul subsiste à l'état nu.

2. Nyā.Bhā. II 1 50 et 53 pp. 114 et 115 *śabdo'numānaṃ na pramāṇāntaram / ... yathānupalabhyamāno liṅgī mitena liṅgena paścānmīyata ityanumānam evam mitena śabdena paścānmīyate'rtho'nupalabhyamāna ityanumānaṃ śabdaḥ / ... svarga apsarasa uttarāḥ kuravaḥ saptadvīpasamudro lokasanniveśa ityevamāder apratyakṣasyārthasya na śabdamātrāt pratyayaḥ / kiṃ tarhyāptair ayam uktaḥ śabda ityataḥ sampratyayo viparyayeṇa sampratyayābhāvāt /*

dans la mesure même où il faisait sa place à la Révélation védique et où finalement, pour le commun des mortels, toutes les connaissances dépassant le niveau de la perception ordinaire relevaient d'une révélation. Mais son analyse repose sur une critique du témoignage plus fine et plus juste que l'affirmation grossière du Vaiśeṣika.

La seconde conséquence est que la Révélation n'a pas à être éternelle par elle-même, puisqu'au contraire elle est révélée. Contre la Mīmāṃsā donc, le Nyāya se refuse à faire entrer l'argument d'éternité en considération [1] : « C'est parce que la parole est expressive qu'elle est moyen de connaissance droite d'un objet, et non parce qu'elle est éternelle, car si elle était éternelle, toute parole exprimerait tout objet et il ne serait pas possible d'établir des distinctions ». On évoque en effet les récits d'origine que sont, au moins en principe, les *Purāṇa*, où la Révélation se produit en un temps assignable mais mythique, et c'est encore sur le modèle purāṇique que l'éternité de la Révélation est finalement réintroduite [2] : « L'éternité des Veda, c'est l'absence d'interruption dans la transmission, la répétition et la pratique à travers les âges de Manu et les *yuga* passés et futurs ». L'éternité des renaissances s'inscrit donc dans un temps cyclique et celui-ci achève de rendre inconcevable tout progrès réel dans la connaissance.

3. *L'inférence et la démonstration.*

L'admission d'autres *pramāṇa* n'apporte en réalité rien de nouveau à cette structure de la connaissance où perception et parole se recouvrent exactement. En dehors de l'analogie *-upamāna-* qui ne présente pas un grand intérêt épistémologique [3], le Nyāya accepte encore l'inférence *-anumāna-*. Celle-ci comprend différentes variétés, plus nombreuses que celles que recensait le *Śābarabhāṣya*, mais qui sont présentées par Vātsyāyana avec une éclectisme négligent qui surprend à première vue [4] : « (L'inférence) *pūrvavat*, c'est celle où l'on infère l'effet de sa cause, par exemple : quand on voit les nuages s'amonceler, on infère qu'il va pleuvoir. (L'inférence) *śeṣavat*, c'est

1. *Ibid.* II 1 69 p. 124 *śabdasya vācakatvād arthapratipattau pramāṇatvaṃ na nityatvād nityatve hi sarvasya sarveṇa vacanācchabdārthavyavasthānupapattiḥ /*

2. *Ibid.* p. 125 *manvantarayugāntareṣu cātītānāgateṣu sampradāyābhyāsaprayogāvicchedo vedānāṃ nityatvam /*

3. L'*upamāna* est ainsi défini par Vātsyāyana (Nyā.Bhā. I 1 6) : *prajñātena sāmānyāt prajñāpanīyasya prajñāpanam upamānam iti / yathā gaur evaṃ gavaya iti /* « l'analogie, c'est le fait de faire connaître un objet à connaître grâce à un trait commun avec un objet déjà connu. Par exemple, quand on dit que le gayal, c'est ce qui ressemble à la vache ». On voit qu'il s'agit d'une ressemblance purement physique qui permet d'identifier un animal dont on ne connaît que le nom.

4. Nyā.Bhā. I 1 5 pp. 16-17 *pūrvavad iti / yatra kāraṇena kāryam anumīyate / yathā meghonnatyā bhaviṣyati vṛṣṭir iti / śeṣavat tad yatra kāryeṇa kāraṇam*

celle où l'on infère la cause de son effet. Par exemple, quand on voit que l'eau d'une rivière n'est pas comme elle était auparavant, que la rivière est pleine et que le courant est rapide, on infère qu'il a plu. (L'inférence) *sāmānyatodṛṣṭa*, c'est (par exemple) quand on voit quelqu'un en un endroit après l'avoir vu ailleurs ; avant qu'on la voie pour la seconde fois, cette personne a marché ; or il en est de même pour le soleil (i. e. on le voit successivement en des points différents du ciel), c'est donc qu'il y a aussi une marche du soleil, quoiqu'elle ne soit pas perceptible ». On croirait que l'énumération va s'arrêter ici : on retrouve *grosso modo* les distinctions de la Mīmāṃsā, avec cette différence que l'inférence de Śabara où la relation est dite *pratyakṣatodṛṣṭa* — « vue par perception directe » — est spécifiée par le Nyāya en inférences de la cause à l'effet et de l'effet à la cause. Il est probable que cette formulation plus précise de la concomitance doive quelque chose au Vaiśeṣika dont l'inférence se modèle étroitement sur la « physique » [1] : « L'effet d'une chose, sa cause, la chose qui est en contact avec elle, son contraire, la chose qui lui est inhérente, tout cela est de l'ordre de ce que l'on connaît à l'aide d'un signe (i.e. par inférence) ».

Mais Vātsyāyana poursuit, juxtaposant négligemment à la première une seconde interprétation des trois types d'inférence, comme s'il laissait le choix ouvert entre les deux [2] : « Ou encore, (l'inférence) *pūrvavat*, c'est celle où, de deux choses qui ont été perçues (ensemble), on infère l'une qui n'est pas actuellement perçue à la vue de l'autre, conformément à (ce que l'on avait vu) auparavant ; par exemple, on infère le feu de la fumée. Celle qu'on appelle *śeṣavat*, c'est le (raisonnement) par résidu : quand on élimine (toutes les autres) possibilités et qu'il n'y a plus d'autres possibilités, on a la connaissance correcte

anumīyate / pūrvodakaviparītam udakaṃ nadyāḥ pūrṇatvaṃ śighratvaṃ ca dṛṣṭvā srotaso'numīyate bhūtā vṛṣṭir iti / sāmānyatodṛṣṭaṃ vrajyāpūrvakam anyatra dṛṣṭasyānyatra darśanam iti tathā cādityasya tasmād astyapratyakṣāpyādityasya vrajyeti /

1. Vai.sū. IX 2 1 *asyedam kāryaṃ kāraṇaṃ saṃyogi virodhi samavāyi ceti laiṅgikam /* Noter que le sū. suivant insiste sur le fait que, sauf pour le *virodhi*, le *saṃyogi* et le *samavāyi*, les autres types d'inférence se ramènent à un raisonnement de la partie au tout, autrement dit, que la relation d'appartenance et la relation de cause à effet sont des totalités perceptives que l'inférence reconstitue. L'effet et la cause supposent cependant une succession temporelle.

2. Nyā.Bhā. *ibid.* pp. 17-18 *athavā pūrvavad iti yatra yathāpūrvam pratyakṣabhūtayor anyataradarśanenānyatarasyāpratyakṣasyānumānaṃ yathā dhūmenāgnir iti / śeṣavannāma pariśeṣaḥ / sa ca prasaktapratiṣedhe 'nyatrāprasaṅgācchiṣyamāṇe sampratyayaḥ / yathā sad anityam (ity) evamādinā dravyaguṇakarmaṇām aviśeṣeṇa sāmānyaviśeṣasamavāyebhyo vibhaktasya śabdasya tasmin dravyakarmaguṇasaṃśaye na dravyam ekadravyatvād na karma śabdāntarahetutvād yas tu śiṣyate so'yam iti śabdasya guṇatvapratipattiḥ / sāmānyatodṛṣṭaṃ nāma yatrāpratyakṣe liṅgaliṅginoḥ sambandhe kenacid arthena liṅgasya sāmānyād paratyakṣo liṅgī gamyate / yathecchādibhir ātmā / icchādāyo guṇā guṇāśca dravyasaṃsthānās tad yad eṣāṃ sthānaṃ sa ātmeti /*

que ce qui reste (est le terme recherché). Par exemple [1] quand, à propos du son qui est distinct de la généralité, de la particularité et de l'inhérence, mais qui n'est pas différent de la substance, de la qualité et de l'action sous le rapport de l'existence, de la non-éternité, etc., on se demande si c'est une substance, une action ou une qualité, on se dit : ce n'est pas une substance, car il n'y a qu'une substance (-cause, à savoir l'éther) ; ce n'est pas une action, car il est cause d'un autre son, (à savoir des ondes sonores qui se propagent jusqu'à l'oreille, mais une action ne peut engendrer une autre action). Ce qui reste, c'est cela qu'est le son. On sait ainsi que le son est une qualité. Quant à (l'inférence) qu'on appelle *sāmānyatodṛṣṭa*, c'est celle où, la relation entre le signe et la chose signalée n'étant pas perçue, on connaît la chose signalée non perçue à partir de la propriété commune qu'a le signe avec autre chose ; par exemple, (on connaît) l'*ātman* par le désir, etc. Le désir et autres (phénomènes psychiques) sont des qualités, les qualités sont localisées dans une substance et la substance qui est leur lien est l'*ātman* ». Il n'est pas question de nier que ces différentes sortes d'inférences soient formalisables et fassent partie comme telles d'une « logique » indienne où l'on n'aurait pas trop de peine à retrouver les lois permanentes de la pensée. Encore faut-il admettre que l'on jette pêle-mêle ensemble des types de raisonnement où l'implication est purement matérielle (comme par exemple la relation établie entre la fumée et le feu) et d'autres où l'on se rapproche de l'implication formelle, en en dépassant toutefois les bornes (par exemple, quand on dit que le désir, étant une qualité, implique une substance-support qui est l'*ātman*, la spécification de la substance comme *ātman* n'est pas garantie par l'inférence).

Il est cependant plus intéressant pour notre propos de noter que rien n'est fait pour rapprocher les différents types d'inférence énumérés des conditions d'une formalisation. Aucune variable n'apparaît (même si, encore une fois, il est possible de remplacer chaque terme par une variable), et l'on ne voit pas comment elle pourrait apparaître : notre auteur n'a jamais le sentiment de « raisonner » dans l'abs-

1. Si la deuxième interprétation du *pūrvavat* reprend très exactement le type d'inférence appelé *pratyakṣatodṛṣṭa* par la Mīmāṃsā, le *śeṣavat* et le *sāmānyatodṛṣṭa* qui suivent sont inintelligibles sans référence aux catégories du Vaiśeṣika. Le Vai. admet en effet dans l'ordre : la substance, la qualité, l'action, le trait commun, le trait particulier, l'inhérence (du tout aux parties, des qualités à la substance), D'autre part, une substance non-éternelle a pour cause « inhérente » — *samavāyikāraṇa* (lit. « cause-sujet d'inhérence ») — ses parties constituantes ; ainsi une cruche a pour causes inhérentes les morceaux qui la composent (eux-mêmes ayant pour causes ultimes, en remontant de proche en proche, les atomes — *paramāṇu*, lit. « atomes ultimes » —). C'est pourquoi une substance unique, l'éther, ne peut être cause d'une autre substance (cf. par exemple Vai.sū. II 2 23). Enfin tous les phénomènes internes, dits par nous psychiques, sont considérés comme des qualités de l'*ātman*.

trait, mais cherche simplement à étendre les bornes de sa perception actuelle. L'inférence serait en somme, à côté de la parole révélée, qui nous transmet la perception de l'invisible, un moyen de dépasser le domaine étroit du sensible à un moment du temps — sans sortir de l'ordre du sensible —, et c'est même ainsi très exactement que Vātsyāyana distingue la perception de l'inférence [1] : « La perception a un objet actuellement existant, l'inférence a un objet soit existant, soit non existant actuellement. — Comment cela ? — Parce qu'elle permet d'appréhender les trois (dimensions du) temps. L'inférence appréhende des objets liés aux trois (dimensions du) temps. On infère qu'une chose sera, ou qu'elle est, ou qu'elle a été. Or le passé et le futur n'existent pas (actuellement) ». Le mot *sat*, participe présent du verbe être qui, dans les *Upaniṣad* et plus tard dans Śankara, sert à désigner l'Etre par excellence, le Brahman éternel, ne s'applique jamais dans le Nyāya qu'à l'existence actuelle essentiellement transitoire. On dit bien de l'*ātman* ou de l'éther qu'il est éternel, mais si l'on dit qu'il est *sat*, c'est parce qu'il est présent actuellement ; l'éternité n'est alors qu'une continuité sans commencement ni fin de présences instantanées, elle ne désigne pas un autre mode d'être, hors du temps [2]. Un aspect corrélatif de cette conception de l'éternité est que la pensée instantanée ne peut viser un objet que dans le temps, même au moment où elle vise à dépasser le cadre de la perception actuelle. Nous retrouvons ici, à propos de l'inférence du Nyāya, la même réduction du plan épistémologique au plan psychologique que nous avions constatée dans la Mīmāṃsā [3] : la pensée brahmanique situe le travail mental dans la dimension diachronique et n'aperçoit pas le plan synchronique sur lequel celui-ci se déroule dans certaines conditions, et en particulier dans un raisonnement. C'est la notion même de raisonnement qui est absente [4].

L'inférence est d'ailleurs moins ordonnée à la démonstration qu'à la découverte. Il s'agit d'accéder, à partir du visible (ou du donné scripturaire dont on a vu qu'il remonte directement à une autre

1. Nyā.Bhā. *ibid.* p. 19 *sadviṣayaṃ ca pratyakṣaṃ sadasadviṣayaṃ cānumānam / kasmāt / traikālyagrahaṇāt / trikālayuktā arthā anumānena gṛhyante bhaviṣyatītyanumīyate bhavatīti cābhūd iti ca / asacca khalvatītam anāgataṃ ceti /*

2. Chez Bhartṛhari, *sat* désigne également l'être actuellement présent et perceptible, mais les différents *sat* sont réunis par leur commune appartenance au genre *sattā* qui est identique au Śabdabrahman), à l'Être-Parole indifférencié. On a ici deux plans distincts de l'être, celui de l'éternel et celui du temporel.

3. Cf. ci-dessus p. 99.

4. Il est impossible en particulier d'interpréter la référence aux trois temps comme si elle signifiait que le raisonnement inférentiel a par lui-même une validité intemporelle. On verra que, chez Bhartṛhari, la distinction de deux plans de l'être reste d'ordre purement religieux et n'entraîne pas la reconnaissance d'une structure rationnelle de la pensée.

sorte de visible), à quelque chose qui est hors du domaine actuellement visible. Si elle n'avait pas ce rôle essentiellement heuristique, elle ne pourrait être un *pramāṇa* — un moyen de connaissance droite — (dont on sait maintenant que cela veut dire : un moyen de se donner les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire affectées de valeur par rapport à l'homme). C'est pourquoi sa définition même insiste si fortement sur sa dépendance à l'égard de la perception [1] : « Par les mots « précédée de la perception », (le *sūtra*) relie (l'inférence) d'une part à la vue de la relation entre le signe et la chose signalée, d'autre part à la vue du signe. La vue que le signe et la chose signalée sont liés entraîne un souvenir du signe (en tant que tel). Grâce à ce souvenir, quand on voit (à nouveau) le signe, on infère l'objet (signalé) qui, lui, n'est pas perçu » [2]. La relation entre le signe et la chose signalée (i.e. inférable) est d'abord perçue, et c'est le souvenir qui permet de reconstituer la totalité perçue. L'emploi du terme « souvenir » dans la formulation de l'*anumāna* n'est pas un hasard ; elle est un souvenir, bien qu'on lui fasse une place à part. Plus loin dans le *Bhāṣya* et à deux reprises l'inférence est assimilée purement et simplement à un souvenir sans que son nom soit même prononcé [3] : « De même que le contact entre l'*ātman* et le *manas* d'une part et la disposition acquise *-saṃskāra-* (par une perception antérieure) d'autre part sont la cause d'un souvenir, de même aussi la connaissance (née de) l'attention, la connaissance du signe, *liṅga*, etc. ». Puis, sous le *sūtra* qui énumère les facteurs de rappel d'un souvenir et au nombre desquels se trouve le *liṅga*, Vātsyāyana explique ainsi ce facteur [4] : « Le signe : il est soit en contact (avec l'objet du souvenir), soit inhérent (à cet objet), soit inhérent (avec lui) à un même objet, soit son contraire. Par exemple : la fumée est (le signe) du feu (contact), la corne est (le signe) de la vache (inhérence), la main est (le signe) du pied (ou) la couleur du toucher (co-inhérence), et ce qui n'est pas un élément est (le signe) de ce qui est un élément (contraire) ». Il ne semble donc y avoir rien de plus dans l'inférence que dans un souvenir ordinaire et Vātsyāyana omet même de mentionner la différence essentielle : à savoir que le simple souvenir se produit en l'absence totale de la chose,

1. Nyā.Bhā. *ibid.* p. 16 *tatpūrvakam ityanena liṅgaliṅginoḥ sambandhadarśanaṃ liṅgadarśanaṃ cābhisambadhyate / liṅgaliṅginoḥ sambaddhayor darśanena liṅgasmṛtir abhisambadhyate / smṛtyā liṅgadarśanena cāpratyakṣo 'rtho 'numīyate /*

2. Sous I 1 1, Vātsyāyana avait déjà parlé du *nyāya*, « examen systématique », comme d'une inférence fondée sur la perception et la parole révélée : *pratyakṣāgamāśritam anumānam.*

3. Nyā.Bhā. III 2 33 p. 210 *yathā khalvātmamanasoḥ sannikarṣaḥ saṃskāraśca smṛtihetur evam praṇidhānaliṅgādijñānāni /*

4. Nyā.Bhā. III 2 41 p. 220 *liṅgam punaḥ saṃyogi samavāyyekārthasamavāyi virodhi ceti / yathā dhūmo'gner gor viṣāṇam pāṇiḥ pādasya rūpaṃ sparśasyābhūtam bhūtasyeti /*

tandis que l'inférence pose l'existence de la chose hors du champ visuel. La relation propre à l'inférence n'est donc qu'un cas particulier du souvenir. C'est pourquoi il serait vain, à ce stade de la pensée indienne, de se demander si elle a une notion quelconque de l'implication : celle-ci, de quelque manière qu'on l'envisage, requiert une notion de l'universalité ; c'est même cette dernière qui rend possible ensuite une quantification. Or le penseur brahmanique manipule l'universel en croyant qu'il s'agit toujours de l'objet concret et perçu qui en est la source ou l'occasion [1].

Autrement dit, l'inférence n'est pas une connaissance d'un autre ordre, d'une autre structure que la perception ; elle se sert seulement de la perception pour aller plus loin que la perception actuelle, mais elle n'apprend rien de plus sur l'objet que la perception elle-même. Et puisqu'elle permet l'accès aux trois dimensions du temps, elle est à mi-chemin entre la perception ordinaire et la perception yogique qui, elle, fait embrasser toutes choses [2]. Une telle conception est encore parfaitement cohérente et forme système avec l'idée que la connaissance est essentiellement ordonnée aux besoins de l'homme et à son bien-être. Mais on arrive à ce paradoxe que notre philosophe — et il faut même dire : nos philosophes, car les Naiyāyika n'ont pas le monopole du maniement de l'inférence — ont parfaitement aperçu que le nerf du raisonnement était dans la relation posée entre les termes et que c'était elle qui leur permettait de passer d'un terme (par exemple : le nuage) à un autre (la pluie) ; en même temps cependant, ils continuent à penser que cette relation relève d'une perception datée et remémorée, qui ne possède rien de plus que n'importe quelle autre perception. En particulier on ne nous dit jamais que l'on perçoit une relation nécessaire, parce qu'universelle, parce qu'objet de la pensée [3]. Sentant très justement qu'ils sont dans le domaine

1. C'est encore ainsi qu'il faut entendre le dernier type d'inférence examiné par Vātsyāyana, celui de l'*ātman* à partir du désir. Puisqu'il se réfère aux catégories du Vaiśeṣika, on pourrait penser qu'il pose comme *loi* que toute qualité en tant que telle a une substance pour support. Mais il est évident qu'il faut interpréter autrement, et le mot *sarva*, « tout », est d'ailleurs absent. *Guṇāśca dravyasaṃsthānāḥ*, traduisons : les qualités que nous avons perçues dans le passé ou celles que nous percevons actuellement sont localisées dans une substance. V. extrapole alors, si l'on s'en tient à sa théorie, sans paraître sentir qu'il le fait. Inversement, quand le bouddhiste conteste la notion de présent et voudrait réduire le temps aux dimensions du passé et du futur, le Naiyāyika répond que la perception oblige à poser le présent, que les deux faits sont liés. Cf. Nyā.Bhā. II 1 43.

2. Cf. *Sāṅkhyakārikā* 6 *sāmānyatas tu dṛṣṭād atīndriyāṇām prasiddhir anumānāt / tasmād api cāsiddham parokṣam āptāgamāt siddham //* « Par l'inférence on établit (l'existence) des objets hors de la portée des sens ; et les objets qui ne sont pas établis même par celle-ci, on les établit par le témoignage des *āpta* ».

3. On voit que, si le lecteur voulait rapprocher l'*anumāna* ainsi compris du syllogisme hypothétique des Stoïciens, il serait empêché de conclure à une

de l'universel, ils posent leur inférence comme vraie, qu'elle ait trait au passé ou au futur, sans distinction, et sans aller vérifier que les faits y correspondent. Mais leur théorie devrait les envoyer se rendre compte si oui ou non telle fumée s'accompagne de feu, telle crue a pour cause de la pluie, etc. Autrement dit encore, la vérité de leur affirmation est liée à la forme du raisonnement, alors qu'ils ignorent cette forme et veulent faire dépendre la vérité des faits antérieurement perçus [1].

Mais la logique de Vātsyāyana n'est pas achevée avec l'*anumāna*, et ce n'est même pas cette partie du *Bhāṣya* qui sera plus tard développée, dans la mesure où elle appartient davantage à l'épistémologie et où l'on s'attachera surtout à la logique. Celle-ci a sa source en effet dans la partie du *Bhāṣya* qui traite des *pañcāvayava*, des cinq parties (du raisonnement). Nul doute que ce raisonnement — dont on connaît des variantes anciennes et non brahmaniques comportant plus de membres — ne se soit développé d'abord indépendamment de la théorie de l'inférence. Alors que l'*anumāna* est un *pramāṇa* et a par conséquent une fonction heuristique, le raisonnement à cinq parties issu des débats philosophiques institués dans les cours royales entre bouddhistes, jaïnistes et brahmanistes, est tout de suite conçu comme démonstratif, et peut-être même destiné à vaincre plutôt qu'à convaincre l'adversaire. On peut dire en gros qu'il se présente comme un raisonnement formel sur des termes, où le rôle du moyen terme est parfaitement aperçu. L'analyse des cinq parties est même assortie d'un examen des faux moyens termes, c'est-à-dire de ceux qui ne permettent

quelconque filiation de Chrysippe à Vātsyāyana. Que le Portique ne croie qu'à l'individuel, que tout raisonnement s'appuie pour lui sur un fait actuellement perçu, tout cela ne peut être pensé que dans la doctrine totale qui fait sa place à la raison aussi bien dans l'ordre du monde que dans la pensée humaine. Il conclut du fait au fait, mais grâce à la relation *posée* comme objet de pensée. La logique est précisément l'étude du formalisme de la pensée et les valeurs du vrai et du faux sont explicitement mises en relation avec la forme du raisonnement, même si la matérialité des faits n'est jamais perdue de vue.

1. Il faut cependant noter que leur insistance sur les trois temps auxquels l'inférence permet d'étendre la perception pourrait bien être leur manière de dire que la relation posée n'est pas réversible : le *liṅga*, le signe, qui est le fait perçu — nous dirions avec les Stoïciens la condition — ne peut pas en d'autres circonstances devenir le *liṅgin* c'est-à-dire la chose signalée ou la conséquence de ce dont elle a été le *liṅga*.

I. M. Bocheński ne paraît pas avoir eu connaissance de la partie du Nyā.Bhā. qui traite de l'*anumāna* dans son chapitre sur la logique indienne (*A History of Formal Logic*, pp. 416-447). Sinon, aurait-il pu dire de la même manière que la logique indienne est uniquement une logique de termes ? C'est une question qu'il faut poser à propos au moins de certaines formes d'inférence énumérées par Vātsyāyana. Mais il n'est pas sûr que l'affirmation de Bocheński en soit modifiée. La suite de ce chapitre montrera que, s'il y avait dans la théorie de l'*anumāna* la possibilité de développer une logique des propositions, le Nyāya n'a pas vu la distinction qu'il y avait à faire entre le maniement des termes et celui des propositions.

pas de conclure validement. Bref, les *pañcāvayava* semblent à première vue reposer sur l'inclusion des concepts les uns dans les autres et sur leur extension plutôt que sur leur compréhension.

Cependant, poursuivant notre propos, nous nous attacherons moins ici à l'étude formelle de ce raisonnement — à laquelle d'ailleurs les logiciens contemporains s'intéressent de plus en plus — qu'à son interprétation par Vātsyāyana. Peut-être l'effort que fait ce dernier pour rattacher les *pañcāvayava* aux *pramāṇa* paraîtra-t-il artificiel et forcé. Il vient certainement en un sens d'une réflexion après coup sur les deux aspects de la doctrine, mais il n'en est pas moins significatif. On est bien d'ailleurs obligé de voir que Vātsyāyana lui attribue de l'importance puisqu'il y revient par deux fois, en I 1 1 et sous une forme un peu plus développée en I 1 39 [1] : « Dans le discours formé par l'ensemble des (cinq) parties, les *pramāṇa* se trouvent présents ensemble et établissent les objets grâce à leur lien les uns avec les autres. Ils sont présents ensemble en effet : la « thèse à démontrer » -*pratijñā*- est l'objet de la parole ; car le témoignage d'un *āpta* doit s'appuyer sur la perception et l'inférence, et si l'*āpta* n'est pas un *ṛṣi*, (son témoignage) ne vaut pas par lui-même (i.e. appelle vérification par les autres hommes). La « raison » -*hetu*-, c'est une inférence -*anumāna*-, car on la connaît par une ressemblance -*sādṛśya*- (qui se trouve) dans l'exemple à l'appui... L' « exemple à l'appui » est du domaine de la perception, car on établit ce qui est invisible par ce qui est visible. L' « application » -*upanaya*-, c'est une comparaison -*upamāna*-, puisque l'on fait un rapprochement en disant qu'il en est bien ainsi (i.e. que la chose à démontrer présente la même propriété que l'exemple à l'appui), ou bien que l'on démontre qu'il n'en est pas

1. Nyā.Bhā. I 1 39 pp. 50-51 *avayavasamudāye ca vākye sambhūyetaretarābhisambandhāt pramāṇānyarthān sādhayantīti / sambhavas tāvat / śabdaviṣayā pratijñā / āptopadeśasya pratyakṣānumānābhyām pratisandhānād anṛṣeśca svātantryānupapatteḥ / anumānaṃ hetur udāharaṇe sādṛśyapratipatteḥ / ... pratyakṣaviṣayam udāharaṇaṃ dṛṣṭenādṛṣṭasiddheḥ / upamānam upanayas tathetyupasaṃhārād na ca tatheti copamānadharmapratiṣedhe viparītadharmopasaṃhārasiddheḥ / sarveṣām ekārthapratipattau sāmarthyapradarśanaṃ nigamanam iti / itaretarasambandho'pi / asatyām pratijñāyām anāśrayā hetvādayo na pravarteran / asati hetau kasya sādhanabhāvaḥ pradarśyeta / udāharaṇe sādhye ca kasyopasaṃhāraḥ syāt kasya cāpadeśāt pratijñāyāḥ punarvacanaṃ nigamanaṃ syād iti / asatyudāharaṇe kena sādharmyaṃ vaidharmyaṃ vā sādhyasādhanam upādīyeta kasya vā sādharmyavaśād upasaṃhāraḥ pravarteta / upanayaṃ cāntareṇa sādhye'nupasaṃhṛtaḥ sādhako dharmo nārthaṃ sādhayet / nigamanābhāve cānabhivyaktasambandhānām pratijñādīnām ekārthena pravartanaṃ tatheti pratipādanaṃ kasyeti /* La traduction est forcément insatisfaisante. En particulier, c'est le même radical *sidh* — qui est rendu tantôt par « établir », tantôt par « démontrer », qui ne sont pas exactement équivalents, le second impliquant la nécessité formelle du raisonnement plus strictement que le premier. C'est souvent la pauvreté des dérivés français qui m'oblige à choisir tantôt l'un tantôt l'autre, mais c'est aussi parfois la nuance de sens que je crois sentir dans le texte, l'oscillation entre les deux exprimant alors l'ambiguïté de la pensée indienne.

ainsi, en rapprochant (la chose à démontrer) de la propriété inverse dans le cas où l'on nie la propriété du terme comparant (i.e. de l'exemple à l'appui). La « conclusion » *-nigamana-*, c'est ce qui montre la capacité qu'ont toutes ces (parties prises ensemble) de faire connaître un seul et même objet. (Ces *pramāṇa*) sont également liés les uns aux autres : s'il n'y avait pas la « thèse à démontrer », la « raison » et le reste entreraient en fonction sans avoir aucun support. Si la « raison » était absente, de quoi montrerait-on la nature démonstrative ? De quoi ferait-on le rapprochement dans l'exemple et la chose à démontrer ? En référence à quoi pourrait-on donner la conclusion qui est la répétition de la thèse à démontrer ? S'il n'y avait pas d' « exemple à l'appui », avec quoi y aurait-il la communauté ou la divergence de propriété qui est le moyen d'établir ce qui est à établir ? Ou à quoi se référerait-on qui possède la même propriété pour faire le rapprochement ? Sans l' « application », la propriété démonstrative ne serait pas rapprochée de la chose à démontrer et ne servirait donc pas à établir son objet. En l'absence de la « conclusion », la relation à un même objet des différentes parties, « thèse à démontrer », etc., ne serait pas manifestée : par rapport à quoi saurait-on alors qu'elles ont bien fonctionné de cette manière ? »

Les cinq parties sont donc énumérées comme à la fois distinctes les unes des autres et intimement reliées au point de représenter la forme irréductible de tout raisonnement démonstratif. Certaines, comme la « thèse à démontrer » placée en tête ou l' « application » qui ne fait que répéter le *hetu* en annonçant la « conclusion », nous paraissent avoir une valeur plus pédagogique que démonstrative. Reste que la « raison » est bien le centre du raisonnement et que l'on parle de sa nature démonstrative, ou plus exactement de sa nature d'instrument de démonstration (litt. « d'établissement ») *-sādhanabhāva-*, ce qui permet de la considérer comme un instrument de connaissance droite, une inférence. Ce n'est donc pas l'ensemble des cinq parties qui est assimilable à un raisonnement (il ne porte d'ailleurs pas de nom particulier), mais le *hetu* est plus proprement la partie qui permet de passer du visible à l'invisible ; on est toujours dans la même problématique. Alors qu'il s'agit de convaincre l'adversaire, on pense encore moins à démontrer la nécessité d'une conclusion qu'à l'établir comme fait, et si l'on passe par le détour de la « raison », c'est parce que le fait en question est actuellement invisible d'une manière ou d'une autre. La réduction du *hetu* à l'*anumāna* est donc de première importance pour la compréhension du raisonnement à cinq parties. On peut déjà poser que ce dernier n'est pas fondamentalement différent de l'inférence puisqu'on inclut cette dernière comme point central. La distinction que l'on fera ultérieurement dans le Nyāya entre l'*anumāna* proprement dit qui serait l' « inférence pour soi » *-svārthānumāna-* et les *pañcāvayava* qui seraient l' « inférence pour les autres » *-parārthānumāna-* est déjà en germe dans cette analyse de Vātsyāyana.

On ne peut cependant pas dire que ce dernier ait vu ainsi l'opposition entre les deux procédés de pensée, puisque pour lui les cinq parties doivent rester intimement soudées et ne représentent nullement une variété développée de l'*anumāna*. Cela devient plus clair encore si l'on étudie l'exemple de *pañcāvayava* dont il se sert : il ne reprend en effet aucun des exemples invoqués précédemment pour l'*anumāna*, ce qui pourrait indiquer implicitement qu'il s'agit pour lui d'une autre sorte de raisonnement, sans qu'il en soit tout à fait conscient. Mais on va immédiatement se heurter à une difficulté en articulant l'exemple :

Thèse à démontrer : le son est non-éternel, *śabda anityaḥ* (I 1 33).

Raison : parce qu'il a la propriété de naître, *utpattidharmakatvāt* (I 1 34).

Exemple à l'appui : on a observé qu'une chose qui a la propriété de naître est non-éternelle, *utpattidharmakam anityaṃ dṛṣṭam* (I 1 34) (exemple positif),

ou bien (exemple négatif) : une chose qui n'a pas la propriété de naître est éternelle, par exemple une substance comme l'*ātman*, *anutpattidharmakaṃ nityaṃ yathātmādi dravyam* (I 1 35).

ou : *l'ātman* par exemple qui n'a pas la propriété de naître est éternel, *anutpattidharmakaṃ nityam ātmādi* (I 1 37) [1].

On remarquera que dans le texte cité ci-dessus, où les *pañcāvayava* sont mis en rapport avec les *pramāṇa*, le *hetu* est réduit à l'*anumāna*, tandis que l'exemple à l'appui est une perception, mais, ce qui est plus important, le *hetu* est la seule partie dont on ne puisse pas parler isolément : il faut introduire la considération de l'exemple à l'appui à l'intérieur même de la « raison ». Or il en est de même ici, où il a fallu séparer artificiellement le *hetu* de l'*udāharaṇa* pour conserver l'articulation théorique : Vātsyāyana en fait procède autrement, et l'exemple à l'appui est mentionné sous les *sūtra* qui définissent le *hetu* (I 1 34-35), si bien que la définition de l'exemple ensuite ne fait que reproduire ce qui a été dit à propos du *hetu* et formule un peu

1. Notons que cet exemple pourrait être aussi facilement exprimé à la manière aristotélicienne par l'inclusion des concepts les uns dans les autres (Tout ce à quoi appartient la propriété de naître est non-éternel, or le son a la propriété de naître, donc il est non-éternel) qu'en termes de logique propositionnelle à la manière stoïcienne, et l'on a alors un cas d'implication formelle stricte (Si une chose naît, elle n'existe pas éternellement, or le son naît, donc il n'existe pas éternellement).

autrement l'ensemble *hetu-udāharaṇa* [1] : « Une fois que l'on a perçu l'exemple, on infère *-anuminoti-* aussi pour le son que le son est également non-éternel parce qu'il a la propriété de naître, comme un chaudron ». Les *sūtra* avaient déjà défini les deux parties comme solidaires l'une de l'autre [2] : « La « raison », c'est le moyen d'établir ce qui est à établir grâce à la communauté de propriété avec l'exemple à l'appui. Et aussi grâce à la divergence de propriété. L' « exemple à l'appui », c'est un exemple qui, par la communauté de propriété avec ce qui est à établir, possède la propriété de ce qui est établir. Ou encore, c'est le contraire, si l'exemple est le contraire (de ce qu'on vient de dire) ». Le *Bhāṣya* se fait plus explicite [3] : « La « raison », c'est le moyen d'établir, c'est-à-dire de faire connaître la propriété qui est à établir grâce à un trait commun *-sāmānya-* avec l'exemple à l'appui : après considération d'une propriété dans la chose à établir et après sa considération dans l'exemple à l'appui, la raison, c'est la déclaration que cette propriété est le moyen d'établir (ce qu'on veut établir) : (le son est non-éternel) parce qu'il a la propriété de naître. On a observé en effet qu'une chose ayant la propriété de naître est non éternelle... La raison est le moyen d'établir ce qui est à établir grâce à une divergence de propriété avec l'exemple à l'appui... Le son est non-éternel, parce qu'il a la propriété de naître ; une chose qui n'a pas la propriété de naître est éternelle, comme par exemple une substance telle que l'*ātman* ».

Le *hetu* qui est interprété comme une simple inférence n'a en fait aucune valeur à l'état isolé. Il est comme la mineure d'un syllogisme qui serait veuve de sa majeure ; la « propriété de naître » qui est parallèlement assimilée à un *liṅga*, au signe qui permet d'inférer *directement* la chose signalée, est bien en fait sentie comme un moyen terme qui ne prend cette valeur que par la proposition universelle. Il n'est « signe » que par l'intermédiaire de l'*udāharaṇa* dont il est par conséquent inséparable. Mais ce dernier qui, fonctionnellement, tient la place de la majeure d'un syllogisme (ou de l'implication formelle, si l'on s'exprime en logique propositionnelle), n'est pas formulé comme une proposition universelle et nécessaire, et on ne saurait l'y assimiler purement et simplement sur le plan épistémologique : quand il s'agit

1. Nyā.Bhā. I 1 36 p. 48 *taṃ dṛṣṭāntam upalabhamānaḥ śabde'pyanuminoti śabdo'pyutpattidharmakatvād anityaḥ sthālyādivad iti* /

2. Nyā.sū. I 1 34-37, pp. 46-48 *udāharaṇasādharmyāt sādhyasādhanaṃ hetuḥ // tathā vaidharmyāt // sādhyasādharmyāt taddharmabhāvī dṛṣṭānta udāharaṇam // tadviparyayād vā viparītam //*

3. Nyā.Bhā. I 1 34-35 pp. 46-47 *udāharaṇena sāmānyāt sādhyasya dharmasya sādhanam prajñāpanaṃ hetuḥ / sādhye pratisandhāya dharmam udāharaṇe ca pratisandhāya tasya sādhanatāvacanaṃ hetuḥ / utpattidharmakatvād ityutpattidharmakam anityaṃ dṛṣṭam iti / ... udāharaṇavaidharmyācca sādhyasādhanaṃ hetuḥ / ... anityaḥ śabda utpattidharmakatvād anutpattidharmakaṃ nityaṃ yathātmādi dravyam iti* /

d'un exemple positif, on mentionne ou l'on ne mentionne pas un objet concret, mais le mot important est *dṛṣṭam*, « on a vu, on a observé que... », et c'est une observation tellement courante qu'on peut ne pas préciser les choses que l'on a vues et qui présentent la propriété de naître ou d'être produites. Dans l'exemple négatif, au contraire, il faut obligatoirement citer un exemple *-l'ātman-*, parce que les choses éternelles qui ne naissent pas à un moment donné sont toutes invisibles pour la perception ordinaire. On retrouve donc ici la référence au fait particulier qui servait de base à l'inférence. Ce n'est ni un hasard ni une survivance si cette partie du raisonnement s'appelle « exemple à l'appui ». Qu'elle inclue ou non la mention d'une chose concrète, elle est essentiellement conçue comme une référence au monde perçu (ou révélé), comme un rappel à la mémoire de l'expérience quotidienne, et l'assimilation qu'en fait Vātsyāyana à une perception n'a rien que de très exact. D'ailleurs, bien souvent, dans les raisonnements de ce genre, seul l'exemple concret est indiqué, et l'on ne prend pas la peine d'énoncer la proposition qui le justifie et qui a en fait valeur universelle : « on observe qu'une chose qui naît est non-éternelle » [1]. Autrement dit, la propriété de naître et celle d'être non-éternel ne sont pas comprises comme des concepts et la relation nécessaire qui les unit est encore posée comme une relation de fait. On chercherait d'ailleurs en vain dans le Nyāya une distinction claire du contingent et du nécessaire, et, au niveau du *Bhāṣya*, on n'a pas encore la notion de *vyāpti*, c'est-à-dire d'extension relative propre à chaque concept.

Que Vātsyāyana ait bien cependant ici le sentiment obscur de manier une implication formelle (ou une inclusion de concepts) qui est différente de celle qu'il a trouvée dans l'inférence ressort encore d'une comparaison avec l'inférence dite *sāmānyatodṛṣṭa*, où le « signe » est un « trait commun » *-sāmānya-* qui pourrait être le même que celui des *pañcāvayava*. Si, du déplacement du soleil dans l'espace, j'infère son mouvement par le détour de l'exemple d'une personne dont le déplacement dans l'espace s'accompagne de mouvement (première formulation), ou si j'infère un substrat substantiel, *l'ātman*, pour les qualités psychiques par le détour des qualités sensibles qui ont une substance visible pour support (seconde formulation), l'implication n'a aucune importance par elle-même ; ce qui compte, c'est le terme encore inconnu parce qu'invisible qu'elle permet de poser ; on n'a là d'ailleurs, du point de vue des connaissances indiennes, qu'une implication matérielle, une simple concomitance perçue entre

1. Encore faut-il que cette « raison » non énoncée puisse se présenter à l'esprit quand l'exemple est formulé, car celui-ci ne prouve pas plus sans la « raison » que la « raison » sans l'exemple. Cf. Nyā.Bhā. II 2 p. 42 sqq. où le *siddhāntin* récuse l'exemple invoqué par le *pūrvapakṣin* parce qu'il ne s'accompagne d'aucune « raison » positive ou négative.

des faits. Dans les *pañcāvayava* au contraire, la chose à établir est affirmée en tête, donc déjà connue d'une certaine manière, et le raisonnement n'est qu'une mise en forme de ce que l'on connaissait déjà. Mais les présupposés épistémologiques font que cette formalisation se dégage mal du schème heuristique de l'inférence et que son caractère de nécessité intrinsèque échappe au penseur brahmanique.

C'est donc toujours la notion d'universel et de nécessité logique qui fait défaut, au moment même où on la manie. Cela est encore plus clair si l'on prend garde à la manière peu précise dont est exprimée la « communauté de propriétés » entre la chose à établir et l'exemple à l'appui. Les *sūtra* et fréquemment aussi le *Bhāṣya* emploient le terme *sādharmya*, lit. « le fait d'avoir même propriété ». Mais on trouve également dans le *Bhāṣya* [1] le terme beaucoup plus vague de *sādṛśya* — « ressemblance » — appliqué à la même chose, et celui de *sāmānya*, « le fait d'avoir un trait commun », qui est promis à une grande destinée dans la logique indienne. Ce dernier est d'abord une catégorie du Vaiśeṣika qui s'oppose à celle de « particularité » *-viśeṣa-* et désigne la partie semblable de choses numériquement différentes à laquelle peut s'appliquer le même nom. C'est, pour le Vaiśeṣika, une catégorie de la réalité, non douée d'existence *-sattā-* cependant, qui rend compte des constantes dans la perception du réel. Il n'y a pas de raison d'en faire quelque chose de plus que le *sāmānya* ou « trait commun » invoqué dans la grammaire au chapitre de la comparaison et qui forme le *tertium comparationis*. Si je peux comparer le brahmane et le kṣatriya en disant que le kṣatriya étudie comme le brahmane, c'est qu'ils présentent un *sāmānya*, celui d'étudier (qui les distingue en particulier des castes inférieures, mais ce n'est pas là la chose importante) [2]. De toutes façons, ce *sāmānya* qui sera plus tard, comme on l'a vu [3], assimilé à la *jāti*, n'est pas compris comme formant une classe. Le suffixe abstrait par lequel on l'exprime (par exemple *anityatva*) ne signifie rien de plus que le fait d'être quelque chose, en mettant l'accent sur *fait* plutôt que sur *être*. Il réunit plus ou moins fortuitement des choses qui se ressemblent d'un certain point de vue. Quant à la *jāti*, il n'en est nullement question, pas plus dans le domaine de la perception que dans celui de l'inférence [4].

1. Cf. ci-dessus p. 135 et Nyā.Bhā. I 1 39 p. 51.
2. Cf. MBh III 1 8, II 18 où l'exemple est d'ailleurs différent. Le présent exemple est repris de VP I 63 *vṛtti* p. 103.
3. Cf. ci-dessus p. 32 sqq.
4. On n'examinera pas ici les « fausses raisons » — *hetvābhāsa* — qui sont étudiées sous les *sūtra* I 2 4 sqq. Cela allongerait indûment cet exposé pour aboutir à une même conclusion, à savoir que l'universel est *senti* plus que connu et que la formulation des fautes *logiques* ne tient compte que des *faits perçus* ; une raison est fausse quand, à un exemple, on peut opposer un contre-exemple.

On voit donc que les problèmes de la pensée proprement dite ne sont pas abordés à propos des formes de raisonnement, et que le philosophe du Nyāya ne croit pas accéder là à un ordre de réalité qui dépasse la perception. La structure de la connaissance reste donc bien déterminée par ses deux piliers, la perception et la parole révélée, sans que vienne s'insérer entre les deux une réalité proprement humaine et que nous appellerions raison.

***

Ce que nous montre cette analyse parallèle de la Mīmāṃsā et du Nyāya, c'est qu'une civilisation a pu développer des systèmes conceptuels — et non plus mythiques — complexes sans avoir l'idée de ce qu'est un concept et de la puissance qu'a l'homme de connaître par concepts. On pouvait l'augurer à considérer seulement la manière dont la philosophie brahmanique se représente le psychisme humain : un ensemble d'organes destinés à transmettre passivement des données externes à l'*ātman* et à susciter ainsi en lui mécaniquement, à partir de ces données, des désirs qui le pousseront à agir, sorte d'arc réflexe qui passe par la conscience. L'« intérieur » de l'homme n'est destiné qu'à sentir, à jouir de ce que lui fournit le monde, et on ne le conçoit pas comme capable de prendre du recul par rapport à ce dernier. Il y a une corrélation entre cette manière de se représenter l'homme et l'absence de la notion de loi naturelle : on a vu à propos de l'inférence que le Nyāya ne parvenait pas à dégager la notion d'une relation pensée en elle-même ; il observe des consécutions empiriques qui, se reproduiraient-elles constamment, comme d'ailleurs nos philosophes s'y attendent, ne seraient jamais autre chose que des consécutions empiriques particulières. L'adhérence au monde est telle qu'on ne peut prendre du recul par rapport à lui ni arriver à la notion d'un ordre naturel. Le Nyāya va même jusqu'à mettre les connaissances positives sur le même plan que la connaissance révélée. Inversement, les Grecs avaient en même temps l'idée d'un *cosmos*, d'un univers ordonné et pénétré d'intelligibilité et d'un pouvoir en l'homme de connaître par concepts qui le rendait apte à comprendre le cosmos.

L'anthropologie, si l'on peut ainsi parler, du Nyāya et de la Mīmāṃsā confirme que la réalité humaine n'est pas pleinement dégagée de ce qui n'est pas elle. Le Nyā.Bhā., arrivant à la fin de l'exposé des moyens de connaissance droite affirme que [1] « les dieux, les hommes et les animaux se servent des moyens de connaissance

1. Nyā.Bhā. I 1 7 p. 21 *evam ebhiḥ pramāṇair devamanuṣyatiraścāṃ vyavahārāḥ prakalpante nāto'nyatheti |*

droite qu'on vient de dire, et il n'y en a pas d'autres qu'eux ». Ainsi l'animal peut inférer comme l'homme et connaître par la parole comme l'homme. Quant à la Mīmāṃsā, il lui faut savoir pourquoi seuls les hommes sont habilités au sacrifice, ce qui la conduit à les différencier des dieux et des *ṛṣi* d'une part, des animaux de l'autre [1] : « Il n'est pas vrai que les animaux et autres soient aussi habilités (au sacrifice). — Qui l'est donc ? — Celui qui est capable d'exécuter un rite intégralement. Or les animaux ne peuvent pas exécuter les rites intégralement. C'est pourquoi le rite n'est pas pour eux un moyen d'obtenir le bonheur... Les dieux non plus, parce qu'ils n'ont pas d'autres dieux (à qui ils pourraient offrir le sacrifice). On ne peut faire un don à soi-même : ce ne serait plus un don. Les *ṛṣi* non plus, parce qu'ils n'ont pas de (*gotra*) descendant de *ṛṣi* : Bhṛgu, par exemple, n'a pas le même *gotra* que les Bhṛgu (i.e. les brahmanes du *gotra* de Bhṛgu). D'ailleurs leur pouvoir (de sacrifier) n'est pas perceptible. De plus, les animaux ne se fixent pas comme but un résultat qui arrivera plus tard. Ils ne désirent que ce qui est proche ». Même cette dernière remarque, qui montre une fois de plus qu'on ne peut reprocher au Mīmāṃsaka un défaut d'observation, ne paraît pas évidente à tous, et le texte que l'on vient de citer du Nyāya pourrait même aller contre cela : si l'on admet des renaissances, y compris des renaissances animales, il faut aussi admettre qu'un animal agit selon ou contre son *dharma* en sachant qu'il aura des renaissances futures. Aussi Śabara poursuit-il [2] : « — Mais nous voyons des animaux se fixer comme but un résultat qui se produira plus tard, ainsi quand des chiens jeûnent le quatorzième jour (de la lune) et des vautours le huitième jour. — Nous répondons : ils ne jeûnent pas parce qu'ils se donnent pour but un résultat dans une renaissance future [3]. — Comment le sait-on ? — Parce qu'ils n'étudient pas le Veda. Ceux qui n'étudient pas le Veda ne savent pas qu'en faisant tel rite ils obtiennent son fruit dans l'au-delà. Or ces animaux n'étudient pas le Veda, non plus que les traités de la Tradition. Et ils ne peuvent en avoir connaissance par ailleurs.

1. Sā.Bhā. VI 1 5 p. 1355 *na caitad asti tiryagādīnām apyadhikāra iti | kasya tarhi | yaḥ samarthaḥ kṛtsnaṃ karmābhinirvartayitum | na caite śaknuvanti tiryagādayaḥ kṛtsnaṃ karmābhinirvartayitum | tasmād eṣāṃ na sukhasyābhyupāyaḥ karmeti | ... na devānām | devatāntarābhāvāt | na hyātmānam uddiśya tyāgaḥ sambhavati | tyāga evāsau na syāt | narṣīṇām | ārṣeyābhāvāt | na bhṛgvādayo bhṛgvādibhiḥ sagotrā bhavanti | na caiṣāṃ sāmarthyam pratyakṣam | api ca tiryañco na kālāntaraphalenārthinaḥ | āsannaṃ hi te kāmayante |*

2. *Ibid.* p. 1356 *nanu coktaṃ kālāntaraphalārthinas tiraścaḥ paśyāmaḥ śunaḥ śyenāṃścaturdaśyām aṣṭamyāṃ copavasata iti | ucyate | na janmāntaraphalārthina upavasanti | katham avagamyate | vedādhyayanābhāvāt | ye vedam adhīyate ta etad vidur idaṃ karma kṛtvedam phalam amutra prāpnotīti | na caite vedam adhīyate | nāpi smṛtiśāstrāni | nāpyanyebhyo'vagacchanti | tasmānna vidanti dharmam | avidvāṃsaḥ katham anuṣṭheyuḥ | tasmānna dharmāyopavasantīti |*

3. On voit que si la Mīmāṃsā n'accepte pas l'idée des renaissances, elle la connaît.

C'est pourquoi ils ne connaissent pas le *dharma* et, ne le connaissant pas, comment l'accompliraient-ils ? C'est pourquoi ils ne jeûnent pas en vue du *dharma* ». La suite explique ces prétendus jeûnes par une maladie récurrente !

Texte riche d'enseignements : une seule notation semble être une simple vérité d'expérience et exprimer une incapacité intrinsèque des animaux. Tout le reste de ce qui distingue aussi bien les dieux et les *ṛṣi* que les animaux des hommes est purement extrinsèque : le groupe des dieux n'a plus personne à qui offrir le sacrifice, ce qui supprime la possibilité même du sacrifice ; quant aux *ṛṣi*, ancêtres éponymes des clans brahmaniques -*gotra*-, ils ne font pas partie eux-mêmes de ces *gotra*, c'est-à-dire des groupes humains seuls habilités au sacrifice par les textes révélés ; il est assez remarquable que l'aïeul mythique soit placé lui-même en dehors du groupe qu'il engendre, comme si le seul fait qu'il ait par rapport à ce groupe une situation unique, totalement individualisée, suffisait à l'en exclure [1]. Enfin les animaux sont incapables de se donner un but autre qu'immédiat, non en vertu d'une incapacité congénitale, mais *parce qu'ils n'étudient pas le Veda*. Ils ne sont pas les seuls à ne pas étudier le Veda, puisqu'il faut appartenir aux trois sections supérieures de la société de castes pour y être habilité. L'étude du Veda définit donc encore un groupe socialement déterminé ; elle n'est pas l'apanage d'êtres *naturellement* doués pour cela. On voit donc se détacher à l'arrière-plan de la pensée brahmanique une société particulière, hiérarchique, où la place de chaque groupe d'êtres vivants est déterminée par son rapport au sacrifice. La théorie de la connaissance de la Mīmāṃsā, et dans une certaine mesure du Nyāya, se présente comme l'expression conceptuelle d'une société où le rôle de l'individu et sa réalité même sont niées, où le groupe, circonscrit par sa filiation mythique et déterminé hiérarchiquement par sa fonction religieuse, est la seule réalité connue, la seule médiation réelle entre l'être vivant et l'univers, le seul milieu où quelque chose se passe. L'individu est alors réduit à sa plus simple expression, à un schéma mécanique d'une grande pauvreté, où la réaction correspond exactement à l'excitation reçue, exprimant ainsi ce fait irréductible que l'individu est celui qui souffre et éprouve du plaisir ; mais il n'est ni sujet ni créateur de valeurs, il n'a rien et n'est rien qu'il ne reçoive de son groupe, ce qu'exprime en particulier l'importance donnée à la connaissance révélée. Cette pauvreté de l'individu se retrouve dans le caractère falot des dieux de la Mīmāṃsā.

La philosophie brahmanique ne se comprend donc que si on la considère encore, comme les mythes dont elle prend la place, comme

1. En fait, il faut plutôt mettre cette exclusion en rapport avec la notion de *jāti*, à la fois « caste » et « naissance ». C'est aussi la naissance qui détermine l'appartenance à un *gotra*. Bhṛgu n'est pas « né de Bhṛgu ».

une représentation collective. Un brahmane qui enseigne le Veda à ses disciples se borne à le leur faire apprendre par cœur ; mais celui qui leur enseigne la Mīmāṃsā par exemple n'a pas un rôle moins effacé : il n'a conscience que de transmettre ce qu'il a reçu de son maître sans rien y ajouter, même au moment où en fait il développe la doctrine reçue pour répondre aux critiques des adversaires. Autrement dit, jamais la philosophie ne se présente comme une œuvre individuelle, comme la création d'un esprit original. Elle est toujours l'expression collective d'une représentation non moins collective qu'un fragment de la société a de la totalité à laquelle elle appartient ; elle est souvent plus authentique dans sa structure sous-jacente que dans ses notions élaborées après coup ; c'est ainsi que l'on serait tenté de comparer la notion d'*apūrva* dans la Mīmāṃsā, destinée à expliquer la causalité du sacrifice, à celle de *mana* que les anthropologues contemporains ont vidée de tout contenu réel [1]. Il n'est pas indifférent, d'autre part, que cette philosophie ait été édifiée par les castes sacerdotales — les brahmanes —, seules détentrices de la culture intellectuelle, car celles-ci ne pouvaient donner de la société qu'une expression religieuse.

On peut caractériser la problématique du visible et de l'invisible de la Mīmāṃsā et du Nyāya comme un « extrincécisme » de la connaissance, où tout se passe en dehors de l'individu. Cependant, il est évident que les deux systèmes, en se répondant l'un à l'autre de façon presque symétrique, trahissent des différences profondes qui ne relèvent pas uniquement de la réflexion épistémologique. En un sens, la Mīmāṃsā représente la vision du monde la plus brahmanocentrique. L'invisible est exténué au maximum pour mieux asseoir la transcendance absolue du sacrifice au plan du vécu et de la Révélation védique au plan de la connaissance. Il se réduit pratiquement à la puissance créatrice de l'acte sacrificiel dans son rapport au bonheur de l'homme. Il est une dimension nouvelle ajoutée aux choses visibles par le sacrifice et dont la Révélation est le seul garant. Quant à cette dernière, les brahmanes en sont les dépositaires, comme ils sont les seuls exécutants du sacrifice ; et la transcendance qu'ils lui attribuent est moins un stratagème pour se donner plus de prestige et mieux asseoir leur autorité que la transposition conceptuelle honnête de leur situation particulière dans la société brahmanique : leur rôle est incontesté et incontestable, ils sont gardiens du bon ordre, c'est-à-dire de l'ordre tout court. S'ils n'étaient pas là pour maintenir la présence efficace de la Révélation et du sacrifice, ce serait le chaos pour tous [2]. Mais

1. Cf. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (in : M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*), p. XXXVII sqq.

2. N'est-ce pas la même situation que constate aujourd'hui même Louis Dumont en étudiant la représentation qu'une caste inférieure se fait d'elle-même

pour en arriver là, les mīmāṃsistes doivent systématiquement réinterpréter le riche contenu mythique de la *śruti* en supprimant précisément sa signification première. Ils ne peuvent ainsi plus clairement affirmer que leur édifice conceptuel est destiné à remplacer la spéculation mythique des textes védiques et ne peut que se substituer à elle parce qu'elle s'adresse à la même société. En même temps cependant, ce sont ces textes qui forment la base même de leur édifice.

L'univers qui est le leur se distingue essentiellement de deux manières : il est une vision de clercs, techniciens du sacrifice et non thaumaturges ou magiciens. S'il exclut le donné mythique de la Révélation et de la Tradition proprement védique, il rejette *a fortiori* le contenu des épopées et des *Purāṇa* où la création mythique se donne libre cours. Il ne peut pas non plus intégrer les croyances astrologiques et autres qui déterminent nombre de pratiques populaires [1]. Il est donc étroitement lié à la caste supérieure qui vit uniquement du rituel védique et lui doit sa raison d'être. Par ailleurs, cet univers appartient exclusivement à des brahmanes dans le monde et dont les valeurs sont « mondaines ». Il rejette aussi bien les valeurs du renonçant que celles du dévot des grandes divinités hindoues auxquelles il ne croit pas : la délivrance, la notion de la toute-puissance divine lui sont étrangères.

Est-ce à dire que la Mīmāṃsā épuise la croyance religieuse des brahmanes qui l'enseignent ou qu'elle l'ait jamais épuisée ? Pour l'époque contemporaine, il est certain que non : les rares Mīmāṃsaka d'aujourd'hui se disent généralement *smārta* et se rattachent donc aux disciples de Śankara. Il serait d'autant plus dangereux de transposer cette situation telle quelle dans le passé lointain que les premiers commentaires vedāntiques sur les *Vedānta-* ou *Brahma-sūtra* semblent irrémédiablement perdus et que nous n'avons donc aucun témoignage direct des liens qui ont pu exister entre la Pūrva- et l'Uttara-Mīmāṃsā [2]. La méfiance que peut nous inspirer aussi le syncrétisme des siècles récents ne doit pas cependant nous empêcher de tenir compte de certains faits : la tradition veut que des commentateurs anciens aient glosé les *sūtra* de la Mīmāṃsā et ceux du Vedānta ; le mieux attesté serait Upavarṣa, dont on ne connaît malheureuse-

et de sa place dans la société *(Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar)*, lorsqu'il écrit (p. 419) : « En fin de compte, le dieu véritable, c'est le Brahmane. Le ciel est sur cette terre, chez les grands, et nous qui sommes petits par rapport à eux nous sommes grands pour d'autres. Chacun a son être hors de lui-même. Il n'y a pas ici de réalité il n'y a que des apparences, ou mieux des relations » ?

1. Par contre, l'astronomie est une « science annexe » du Veda, nécessaire à la détermination exacte des moments favorables aux rites et aux sacrifices.

2. La Pūrvamīmāṃsā ou Première Mº est celle dont il a été question jusqu'à présent, tandis que « Uttaramīmāṃsā » ou « Mº postérieure » est un autre nom du Vedānta. Il ne faut pas entendre ici *pūrva* et *uttara* au sens temporel, comme nous allons le voir.

ment que de très rares citations [1]. L'on sait d'autre part avec certitude que Śankara s'appuiera sur la Mīmāṃsā, en remontant même jusqu'à Śabara et Upavarṣa par-delà Kumārila Bhaṭṭa, plus proche de lui dans le temps : sa conception de la *śruti* auto-révélée, sa théorie du langage qui, pour s'opposer à Bhartṛhari, se moule étroitement sur celle du *Śābarabhāṣya* [2], son respect qui n'est pas feint pour les rites et toutes les pratiques de la société orthodoxe, tout cela le rattache à la Mīmāṃsā beaucoup plus étroitement que l'emprunt, commun à toutes les écoles, des règles d'herméneutique [3]. Le Maître du Vedānta n'a d'ailleurs jamais prétendu s'adresser à d'autres qu'aux *dvija* ; ses disciples se sont appelés *smārta* — tenants de la *smṛti* ou Tradition, — ce qui signifie qu'ils avaient, sans doute à juste titre, encore le sentiment de se rattacher à un courant exclusivement fondé sur les valeurs religieuses brahmaniques. On pourrait donc, sans rien affirmer, supposer que la Mīmāṃsā n'a fait que poser les fondements de la religion brahmanique séculière, mais qu'elle n'ignorait pas le courant religieux, lui aussi brahmanique, dont les *Upaniṣad* les plus anciennes nous fournissent les premiers témoignages.

Aussi bien pouvons-nous, inversement, trouver dans le *Śābarabhāṣya* l'aveu plus ou moins direct de ce lien entre les deux Mīmāṃsā. On aura noté dans le texte cité plus haut [4] où Śabara réfutait l'idée du jeûne des animaux, que l'idée même des renaissances futures n'était pas attaquée : on se bornait à contester que les animaux pussent agir en vue d'une renaissance à venir, et cela parce qu'ils ne connaissaient pas la Révélation. Ce qui, au lieu de nier la théorie du *karman*, conduirait plutôt à y intégrer le *svarga* comme existence future possible, et à en réserver la connaissance, en même temps que l'espoir de la délivrance, à l'homme qui a accès au Veda. D'ailleurs Śabara inclut explicitement les *Upaniṣad* dans la *śruti*, comme le montre sa défense de l'*ātman* contre les bouddhistes : tout en soutenant que l'*ātman* est directement perceptible, il fait appel au témoignage de la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* [5]. Il est assez curieux de noter qu'ici la *śruti* et la perception interne se doublent pour attester la

1. Cf. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I, p. 370 et II, p. 43.
2. Cf. *Brahmasūtrabhāṣya* I 3 28.
3. Il faut ajouter à cela que l'anthropologie de Śaṅkara n'est pas différente de celle de la Mīmāṃsā ou, plus exactement, de celle du Nyā.Bhā., puisqu'il nous dit que l'homme et les animaux connaissent de la même manière. Cf. Br.sū. Bhā. I 1 5 pp. 42-43 : *paśvādibhiścāviśeṣāt*... Attribuer aux animaux (et aux dieux) les mêmes possibilités de connaissance qu'à l'homme signifie que l'on se réfère implicitement à la théorie du *karman* et des renaissances, plutôt qu'à celle du sacrifice. La philosophie de Śaṅkara étant une philosophie de *sannyāsin* comporte normalement cette référence.
4. Cf. ci-dessus pp. 142-143.
5. Cf. Śā.Bhā. I 1 5 pp. 66, 67, 68, 69, 71 où la BAU est citée neuf fois. Elle se rattache au Yajurveda Blanc.

réalité de l'*ātman* qui participe ainsi du visible et de l'invisible. Or Śankara, pour qui l'unité de l'*ātman-brahman* est fondée sur le témoignage des *Upaniṣad* (elles-mêmes conçues comme auto-révélées), prétend amener le *sannyāsin* à la perception directe de cet *ātman-brahman*. On a également noté au passage que Śabara connaît la loi d'*ahiṃsā* qui peut difficilement se rattacher à la doctrine du sacrifice, elle-même fondée sur l'immolation de victimes animales [1].

Il y a plus : en examinant la théorie de la perception, on s'est étonné qu'entre un monde de choses stables et un *ātman* permanent, la connaissance qui assure leur contact soit conçue comme instantanée [2]. Sans doute cela sert-il le propos du Mīmāṃsaka en lui permettant de vider la connaissance de toute structure propre pour lui assurer le maximum d'objectivité, mais en même temps cela rend difficile l'appréhension d'une réalité stable en tant que telle. Ne pourrait-on supposer qu'en fait, et malgré l'absence d'indice d'un emprunt direct, cette théorie de la perception, comme la notion d'un *ātman* éternel ou l'idée de non-violence, est fournie à la Mīmāṃsā par une doctrine de religieux ? Le fait que l'on retrouve cette idée dans le bouddhisme ne prouve pas qu'elle ne soit pas également chez elle dans le brahmanisme, à condition que ce soit le brahmanisme des renonçants et non celui des séculiers : la notion d'une perception évanescente est en effet organiquement liée à celle d'un monde perçu également comme évanescent, donc d'un monde dont on veut déprécier la réalité périssable et non béatifiante, par opposition à la permanence de l'*ātman* délivré. C'est une notion qui a des origines ontologiques plutôt qu'épistémologiques. S'il en est ainsi, son adoption par la Mīmāṃsā ne doit cependant pas être tenue comme un emprunt arbitraire et de pur hasard ; elle n'est au contraire qu'un témoignage supplémentaire de la fécondation du monde séculier par les valeurs et les idées des renonçants. Mais cette influence elle-même n'est possible que parce que la société brahmanique a eu *ses* renonçants : un brahmane qui, après avoir vécu dans le monde, devient *sannyāsin*, abandonne ses devoirs de caste et de famille pour suivre une destinée purement individuelle où prédomine le souci de la délivrance pour lui-même. Qu'il se retourne alors vers le monde qu'il a quitté pour le juger au nom de ses valeurs nouvelles, cela ne pourra pas lui faire apparaître l'individu humain dans sa notion générale comme porteur de valeurs positives, mais au contraire le lui fera condamner comme le vide qu'il est effectivement. Le séculier et le renonçant peuvent donc s'accorder sur ce vide de l'individu, l'un parce qu'il place la réalité stable dans les choses et dans le groupe social, l'autre parce qu'il met son espoir dans la déli-

1. Cf. ci-dessus p. 105.
2. Cf. ci-dessus p. 76.

vrance qui est l'absorption dans la plénitude de l'Etre, du Brahman. Ainsi la Mīmāṃsā n'a pu se constituer en doctrine du brahmane séculier que grâce à sa relation de complémentarité avec le Vedānta, les deux systèmes étant ainsi l'expression conceptuelle des deux pôles d'attraction de la société brahmanique, l'orthodoxie ritualiste et l'aspiration à la délivrance, *dharma* et *mokṣa*. Cela pourrait impliquer que le Vedānta ne découle pas plus directement des *Upaniṣad* que la Mīmāṃsā ne sort toute armée des *Brāhmaṇa*. Il n'en est qu'une réinterprétation conceptuelle parmi d'autres possibles.

Le Nyāya pourrait être une autre de ces réinterprétations, plus éloignée de sa source en apparence, en fait rendue plus complexe par l'affrontement à une société hindoue où les courants religieux en présence sont moins simples que ce que laisseraient croire les deux Mīmāṃsā. Les deux pôles d'attraction que mettaient en évidence ces dernières sont cette fois réunis à l'intérieur d'un même système [1], comme ils le sont d'ailleurs dans la société hindoue. Mais cela ne va pas sans quelques difficultés. Le nœud de ces difficultés semble être la notion même de *karman* : alors que dans les *Upaniṣad* elle reste encore très proche de la notion ritualiste et que, dans le Vedānta śankarien encore, le terme *karman* n'est pas coupé de toute attache avec la Mīmāṃsā [2], le Nyāya accuse l'écart entre le *karman* conçu par le *mumukṣu*, l'aspirant à la délivrance, et la loi de rétribution des mérites telle que la voient les hommes vivant dans le monde. Le *karman* vu par le *mumukṣu* est l'envers même de la délivrance, ce qui enchaîne l'être individuel au *saṃsāra* ; il est donc purement négatif et semble se rapprocher plutôt de la conception bouddhiste ou jaïniste. Mais on a vu qu'à aucun moment le Nyāya n'explique comment peut se faire le renversement de perspective qui transforme l'homme de caste en aspirant à la délivrance. C'est que cela réclame une démarche proprement individuelle, soit conversion subite, soit lent cheminement intérieur, que l'anthropologie des brahmanes, celle du Nyāya donc, rend inexplicable : l'individu aberrant qui décide d'échapper au groupe n'obéit à aucune loi intérieure intelligible. Il faudrait sans doute, pour penser ce moment de la conversion, faire appel à une notion de liberté qui paraît également impossible ; elle supposerait

1. On a tellement pris l'habitude de lire les *Upaniṣad* à travers Śaṅkara qu'on oublie la présence de cette dualité dans les *Upaniṣad* anciennes. Ainsi ChU V 10 (repris par BAU VI 2 15-16), distinguant ceux qui ne renaissent pas et ceux qui renaîtront, distingue aussi parmi ces derniers « ceux qui ont une conduite satisfaisante » et qui « ont la perspective d'obtenir une naissance satisfaisante, *brāhmaṇa*, *kṣatriya* ou *vaiśya* » et ceux « qui se sont souillés par une conduite mauvaise » et qui « ont la perspective d'une naissance souillée, chien, porc ou Caṇḍāla » (Senart, p. 68). La sécularisation dans le Nyāya vient surtout de l'importance relative accordée à la délivrance et aux renaissances.

2. Cf. O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedânta*, p. 338 sqq.

d'abord en effet que l'individu fût conçu comme autre chose qu'une sorte d'arc réflexe, et elle appellerait aussi comme corrélatif la notion de nécessité dont on a déjà constaté l'absence.

Au reste, le système du Nyāya est avant tout fait pour ceux qui vivent dans le siècle et à qui suffit la perspective indéfiniment renouvelée de bonnes renaissances. C'est là la seconde face du *karman*, vue cette fois par l'homme de caste. On a vu que sous cet aspect, il a un contenu positif bon ou mauvais ; que la bonne renaissance est celle du brahmane, bien que ce dernier ne soit pas dit plus apte que les autres à rechercher la délivrance, et que cette bonne renaissance est assurée par un mélange de pratiques exactes et de « vertus » reprises de l'idéal du *yogin*. Encore faut-il reconnaître que c'est nous qui voyons là un ensemble composite, et quoique le Nyāya ne le dise pas explicitement, il est plus que probable que la liste des pratiques données comme assurant un bon *karman* [1] forme pour Vātsyāyana un tout homogène, autrement dit que la non-violence et la véracité deviennent des devoirs de caste au même titre que le *svādhyāya* (récitation privée obligatoire du Veda).

Ceci est amplement confirmé par le livre I de la *Manusmṛti*, où l'on voit le *karman* propre à chaque espèce vivante lui être assigné par Brahmā, le dieu créateur [2] : « Celui que, à l'origine, le Tout-Puissant a lié à un *karman* donné, de lui-même, chaque fois qu'il est recréé, il a part au même *karman*. Ce qu'il a assigné à un être en fait de violence ou de non-violence, de douceur ou de cruauté, de *dharma* ou *d'adharma*, de véracité ou de mensonge, cela est entré en cet être au moment de (chaque re-)création ». Cette description de ce qui s'est passé à l'origine est complétée plus loin par celle d'une recréation [3] : « Sur mon ordre, ces (*ṛṣi*) magnanimes (re-)créèrent de la même manière au moyen de leur *tapas* tous ces êtres immobiles et mobiles chacun selon son *karman* ». Alors que, dans le second passage, les traducteurs européens entendent *karman* au sens technique qui nous occupe ici, ils ont été gênés pour en faire autant dans le premier passage, où ils préfèrent entendre *karman* au sens courant d' « activité » propre à une espèce [4] : or cette acception est proprement impossible puisque le terme *karman* est ensuite explicité par une série de couples d'opposés

1. Cf. ci-dessus, pp. 105-106.

2. Manusmṛti I 28-29 *yaṃ tu karmaṇi yasmin sa nyayuṅkta prathamam prabhuḥ / sa tad eva svayam bheje sṛjyamānaḥ punaḥ punaḥ // hiṃsrāhiṃsre mṛdukrūre dharmādharmāvṛtānṛte / yad yasya so'dadhāt sarge tat tasya svayam āviśat //* Il faudrait normalement mentionner le nom du Dieu créateur sous la forme du radical : *Brahman*. On a adopté ici la forme du nominatif, *Brahmā*, qui le distingue à première vue du Brahman neutre.

3. *Ibid.* 41 *evam etair idaṃ sarvam manniyogānmahātmabhiḥ / yathākarma tapoyogāt sṛṣṭaṃ sthāvarajaṅgamam //*

4. Cf. par exemple Bühler SBE XXV p. 13 ; Loiseleur-Deslongchamps, *Lois de Manou*, p. 8.

qui en font, sans conteste, le *karman* moteur des renaissances ; le couple *dharma-adharma* à lui seul suffirait à enlever toute hésitation, mais les autres couples se retrouvent également dans le Nyā.Bhā. dans le détail du bon et du mauvais *karman*. La difficulté vient de ce que le *karman*, au lieu d'être ce qui fait renaître dans telle ou telle espèce, c'est-à-dire à tel ou tel échelon de la hiérarchie des êtres vivants, semble assigné une fois pour toutes à chaque espèce sans possibilité d'y échapper. Aussi les commentateurs indiens essaient-ils d'atténuer les conséquences de cette affirmation en ajoutant une proposition au *śloka* de Manu : « si quelqu'un renaît dans telle espèce, il aura le *karman* assigné par Brahmā à cette espèce ». On cherche ainsi à rétablir l'homogénéité entre le *karman* antécédent et la renaissance qu'il a entraînée [1]. Mais cela ne supprime pas la difficulté : celle-ci est finalement identique à celle que l'on a rencontrée plus haut pour le *mumukṣu* ; pour comprendre que l'on puisse « mériter » ou « démériter » une bonne renaissance, il faudrait introduire comme une possibilité de fissure dans la marche du monde, une possibilité de choix pour l'individu. Cette possibilité existe sans nul doute dans la vie pratique : il y a de bons et de mauvais brahmanes ; mais la pensée orthodoxe a d'autant moins le moyen de reprendre ce fait en théorie qu'elle a inversé la perspective : pour les religieux, le *karman* est la détermination du présent par le passé. On peut ainsi éviter de se demander comment les actes passés ont déterminé le présent. La pensée séculière au contraire voit le *karman* comme la détermination par la vie présente des renaissances futures, tout comme le Mīmāṃsaka envisage le sacrifice actuel par rapport à ses conséquences dans l'au-delà. La vie présente est privilégiée par rapport aux autres. Il faudrait donc pouvoir faire la théorie d'un acte librement posé et qui engage l'avenir, ce qui est impossible. Tout au contraire, et très logiquement, la pensée séculière envisage les actes présents comme étroitements déterminés par l'appartenance à une espèce d'êtres déterminée. C'est ainsi qu'un commentateur de Manu explique que la gazelle et le brahmane — celui-ci seulement en règle générale, *prāyeṇa* ! — sont doux, etc. Il faudrait en conclure que le *karman* lie à une espèce déterminée au lieu de permettre de monter ou de descendre dans la hiérarchie des êtres. Cette conclusion n'est jamais donnée, car elle serait trop contraire aux idées courantes sur le *karman*, mais il est trop clair que le bon *karman* tend à devenir le privilège du brahmane, en même temps que son devoir de caste. En l'absence de la notion de liberté, on ne voit pas comment en effet les « vertus » sécularisées du *yogin* pourraient être pensées sur un plan proprement éthique et dégagées de la structure sociale, comment l'individu pourrait devenir sujet moral : les valeurs

1. On a vu qu'en fait cette homogénéité n'existe pas. Cf. ci-dessus p. 105.

éthiques se sont trouvées au contraire intégrées à l'orthodoxie même.

C'est encore l'absence d'un individu pourvu de déterminations positives et support de valeurs qui explique cette chute de l'éthique dans le social. Cependant, le Nyāya a sans conteste subi plus profondément l'influence de notions religieuses que la Mīmāṃsā : sa théorie de la perception en est la preuve certaine. Car s'il atomise la connaissance comme la Mīmāṃsā, il l'individualise aussi en acceptant une différence dans les pouvoirs de perception qu'il met en rapport avec le mérite religieux : le *yogin* et l'*āpta* sont les témoins de cette possibilité pour des êtres de dépasser les limites de la perception commune ; le *yogin* montre que cette possibilité est liée à des pratiques non « mondaines », *tapas*, méditation yogique, tandis que l'*āpta* est celui en qui cette possibilité reçoit une signification pour la société séculière ; il est celui qui communique au monde sa science de l'invisible. Quant à Dieu, au Seigneur, *Īśvara*, en qui le Nyā.Bhā. voit le régulateur du *karman*, il tient à la fois du *yogin* et de l'*āpta*, il est à la fois le parfait *yogin* toujours concentré et omniscient, éternellement délivré du monde de la transmigration, et le parfait *āpta*, dont la compassion pour les êtres garantit la totale véracité. Il est aussi celui qui rend le *karman* efficace et donne aux êtres le fruit de leurs efforts comme un père travaille pour ses enfants [1]. Son existence, dit Vātsyāyana, est prouvée par l'existence même des autres *ātman* [2]. Le lien est donc net entre le pouvoir de perception extraordinaire et l'importance accordée à l'*ātman* individuel. Cette dernière est elle-même liée à la perspective de la délivrance qui, tout en restant à l'horizon des préoccupations du Nyāya, n'en pénètre pas moins profondément toutes ses conceptions. Cette individualisation de la connaissance n'est pas, d'autre part, sans rapport organique avec le développement de la logique comme technique de discussion : après avoir mis la délivrance en relation avec les pratiques yogiques, Vātsyāyana explique qu'il faut étudier et discuter pour « consolider » sa connaissance *-paripāka-* [3] et au besoin se quereller avec tous les stratagèmes logiques dont on dispose avec les adversaires de la vraie connaissance [4]. On retrouve ici la destination première de la technique propre au Nyāya : assurer les fondements de la vérité brahmanique contre ses adversaires. Mais cette vérité, qui est consignée dans la *śruti*, est aussi accessible individuellement, en vertu d'une décision individuelle de la chercher.

1. Nyā.Bhā. IV 1 19 sqq. On peut se demander cependant si l'idée d'un *ātman* délivré et omniscient est logiquement concevable dans un système où la fonction consciente semble liée à la vie empirique.

2. *Ibid.*, 21.

3. *Ibid.*, 2 47.

4. *Ibid.*, 50.

Avant de l'avoir découverte dans l'expérience mystique suprême du délivré, on la détermine en la confrontant aux autres ; l'exercice de la logique suppose déjà la possibilité d'une recherche personnelle de la vérité. Ce n'est donc pas par hasard que la logique brahmanique est liée à une vision religieuse particulière, vision théiste, où le sujet de la connaissance peut au moins faire un effort vers la vérité et qui reste en dehors des perspectives de la Mīmāṃsā. En même temps, on retrouve dans la réduction du travail de la pensée à une mise en œuvre du seul donné perçu ce que l'on constatait pour les valeurs éthiques : l'individu n'étant doué d'aucune détermination naturelle positive, étant pur sujet de la délivrance (en laquelle il ne reste probablement même pas conscient) l'épistémologie ne se dégage pas de la « psychologie », le synchronique reste immergé dans un diachronique atomisé à l'extrême.

En fait, quel que soit le système considéré, on est bien resté à l'intérieur de la même société comme l'unité de la problématique le montre. Alors que la Mīmāṃsā tend vers la position de la validité *a priori* des *pramāṇa*, tandis que le Nyāya insistera au contraire sur leur validité *a posteriori*, on s'aperçoit que, dans l'une et l'autre doctrine, la validité absolue de la *śruti* et de la *smṛti* qui la complète, repose en dernier ressort sur un élément moral : la confiance en la véracité des *ṛṣi* qui ont transmis les textes pour les avoir reçus par enseignement ou pour les avoir « vus ». Dans l'une et l'autre aussi, cette validité est prouvée par référence à ce qui se passe dans le monde visible : validité inconditionnée et vérifiable de la perception pour la Mīmāṃsā, validité vérifiable des traditions médicales et magiques pour le Nyāya. Chaque fois, c'est un raisonnement inférentiel qui établit le lien entre le domaine du visible et celui de l'invisible.

CHAPITRE III

THÉORIE DU LANGAGE

On est maintenant en mesure d'affirmer que la théorie du langage s'est développée dans l'Inde autour de la *śruti* et de la connaissance qu'elle apporte de l'invisible ; mais une fois de plus, il faut se garder de mettre entre *śruti* et « éternité » du langage une sorte de relation linéaire mystico-magique et de fonder l'importance de la spéculation linguistique de l'Inde sur la croyance à l'efficacité magique de la parole rituelle. L'originalité de la relation entre le mot et la chose est parfaitement vue, puisque la Mīmāṃsā invente pour la désigner un nouveau type de causalité, destiné précisément à la distinguer de l'efficacité magique qui produit son objet [1] : « — S'il y avait une relation (du mot) avec l'objet, alors, à l'énoncé des mots « couteau » et « friandises » on aurait la bouche tour à tour fendue et remplie, cela dans le cas où la relation considérée est définie comme un contact. Quant aux relations de cause à effet, de condition à conditionné, de support à chose supportée, etc. elles sont impossibles dans le cas du mot — *śabda* —. — On répond : la seule relation qui soit ici à mentionner, vous ne la mentionnez pas, à savoir la relation entre le connu et ce qui fait connaître, définie (dans la Grammaire) comme (la relation) entre nom et chose nommée ». Quant au Naiyāyika, il considère la relation entre le mot et son objet comme purement conventionnelle *-sāmayika-* (Nyā.sū. II 1 56) : c'est uniquement grâce à la convention que le mot exprime *-vācaka-* son sens, c'est-à-dire le fait connaître. Peut-être, inversement, s'est-on trop empressé ces dernières

1. Śa.Bhā. I 1 5 p. 43 *syācced arthena sambandhaḥ kṣuramodakaśabdoccāraṇe mukhasya pāṭanapūraṇe syātām / yadi saṃśleṣasambandham abhipretyocyate kāryakāraṇanimittanaimittikāśrayāśrayibhāvādayas tu sambandhāḥ śabdasyānupapannā eveti / ucyate / yo hyatra vyapadeśyaḥ sambandhas tam ekaṃ na vyapadiśati bhavān pratyāyyasya pratyāyakasya ca yaḥ saṃjñāsaṃjñilakṣaṇa iti* / Cf. *ibid.* I 1 2 p. 14 et ci-dessus p. 77-79.

années de reconnaître dans les spéculations linguistiques indiennes, notamment celles de Bhartṛhari, les premières ébauches de la réflexion la plus moderne sur le langage : elles ne se laissent guère en fait détacher de leur contexte épistémologico-religieux, et si l'on peut sans hésitation y voir un effort authentiquement rationnel de systématisation, on ne peut oublier qu'il ne s'agit à aucun moment d'une « science » pure théorique du langage, pas plus chez Bhartṛhari que chez nos Mīmāṃsaka. Au contraire, on posera dès maintenant que l'éternité ou la non-éternité de la parole (ou du langage) ainsi que les différents aspects de la spéculation linguistique sont *fonction de* la théorie générale de la connaissance, elle-même liée à bien d'autres facteurs que nous avons essayé d'évoquer dans le chapitre précédent. C'est au terme d'une réflexion logique rigoureuse, par conséquent, que chaque doctrine se précise, et les *Bhāṣya* ne sont à cet égard que les témoins figés d'une tradition déjà longue, puisque Patañjali nous a déjà fourni un premier état des problèmes.

Alors qu'il était possible de donner à la parole comme *pramāṇa* un nom précis, *śāstra* pour la Mīmāṃsā, *āptavacana* pour le Nyāya, on sera désormais gêné, pour la forme de l'exposé, par le fait qu'un terme unique -*śabda*- est employé en sanskrit pour désigner le son articulé (et même tout bruit), la parole concrète et le langage : il n'y a là ni le hasard d'une rencontre, ni le glissement, fâcheux pour nous, d'un sens à un autre, mais bien l'indistinction complète d'une notion où se retrouvent les différents éléments qu'on vient d'énumérer. Mais la vraie complication vient du fait que, sous l'indifférenciation du concept, les philosophes brahmaniques ont parfaitement *senti* qu'il y avait un plan diachronique, celui de la parole, et un plan synchronique, celui du langage, qui correspondaient en gros pour eux à l'aspect « psychologique » de la communication par la parole et à l'aspect proprement épistémologique. Cette distinction sentie n'a pu arriver à l'expression conceptuelle et elle est restée sous-jacente et comme ignorée dans la théorie, où l'on a essayé de réconcilier des aspects pour nous irréconciliables.

D'autre part, nous avons vu que nos auteurs ont manié l'universel en paraissant toujours l'ignorer en théorie, et qu'en particulier dans l'étude de l'inférence, ils ont réussi à contourner l'obstacle de l'universel et du nécessaire. Cet obstacle, au moins celui de l'universel, ils vont le retrouver à propos de la dénotation des choses par le langage : c'est le même mot qui désigne des choses de même forme ou de même classe. Comment faut-il comprendre cela ? C'est sans doute sur ce point que les réponses brahmaniques nous paraîtront le plus insuffisantes : la médiation de la pensée qu'ils continuent à refuser (ou plutôt à ignorer) leur manque cruellement, si près soient-ils parfois de reconnaître sa réalité.

A. MĪMĀMSĀ

1. *La relation entre le mot et son objet.*

Il semble que l'on ait tout dit de la Mīmāṃsā quand on a parlé de l' « éternité » du langage et du Veda. Mais ici encore la spéculation postérieure au *Śābarabhāṣya* a été trop facilement surimposée aux développements du *Bhāṣya* lui-même, et l'on a peut-être, sans s'en rendre compte, lu ces derniers dans un registre où ils ne se situaient pas, un peu comme on transposerait une partition d'un ton dans un autre : c'est ainsi que l'on parle de l'éternité de *śabda* dans le *Bhāṣya* comme s'il s'agissait d'emblée d'une éternité ontologique ; corrélativement, on attribue cette réalité éternelle aux seuls *varṇa*, aux phonèmes, à l'exclusion des mots -*pada*- et encore plus des phrases -*vākya*-. Les choses ne sont pas aussi claires, ni peut-être aussi simples.

Il est encore plus évident pour le *sūtra* I 1 5 de la Mīmāṃsā que pour le premier *vārttika* de Katyāyana [1] que le seul souci des auteurs à l'origine a été de poser la relation entre les termes et les objets comme préétablie, sans rien préjuger de la nature du mot ou de l'objet [2] : « La relation entre le mot (*śabda* et non *pada*, donc en fait « l'unité signifiante) et son objet est innée -*autpattika*- ; on l'apprend par l'enseignement, elle ne comporte pas d'erreur et, quand il s'agit d'un objet (absolument) non-perçu, elle est moyen de connaissance droite, selon Bādarāyaṇa, parce qu'elle est indépendante (de tout autre moyen de connaissance) ». On voit immédiatement que la théorie de la relation « innée » est amenée par la démonstration de l'auto-position du Veda : on ne peut concevoir un texte sans auteur que si la relation entre les mots et les objets qu'ils désignent est pré-donnée, échappe en particulier à l'intervention d'une pensée. On pourrait s'étonner qu'un langage dont la relation avec les objets est naturelle et indépendante de la pensée doive être enseigné de l'extérieur ; en fait, l'apprentissage du langage par l'enseignement répond à la transmission du Veda par le seul enseignement. Le langage est le matériau même du Veda et la parole est avant tout la Parole révélée. A l'extrincécisme de la connaissance doit correspondre celui de la parole comme pouvoir de transmettre une connaissance.

1. Cf. ci-dessus p. 36.
2. Mī.sū. I 1 5 p. 23 *autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo'vyatirekaścārthe'nupalabdhe tat pramāṇam bādarāyaṇasyānapekṣatvāt* // On notera la référence à Bādarāyaṇa, dont on ne précise pas qui il est ; mais les *Vedāntasūtra* sont traditionnellement attribués à Bādarāyaṇa ; ce serait donc un nouvel indice de la relation très profonde entre Mīmāṃsā et Vedānta.

Le terme *autpattika* pour caractériser cette relation semble plus précis que le *siddha* de Kātyāyana qui écartait manifestement toute hypothèse métaphysique et se bornait à constater que la mise en relation du mot et de l'objet est déjà faite, est toujours là quand un homme apprend à parler. *Autpattika* — dérivé de *utpatti*, « production, naissance » —, si on le débarrasse de tous les synonymes qu'on lui accolera par la suite, est loin de connoter d'emblée l'éternité, mais serait plutôt à gloser ainsi : il suffit qu'une chose naisse ou soit produite pour qu'elle soit spontanément affectée d'un terme qui la désigne ; ce qui serait une notion proche de notre innéité, malgré la différence de procédé linguistique, en ce qu'elle ne réclame pas l'éternité de la chose que le terme désigne. Si donc des choses, éternelles ou non, sont naturellement dotées de leur désignation, il devient logique d'affirmer que le Veda, assemblage de telles désignations connues, constitue l'ensemble de ce qu'il faut savoir sur ce que la perception ne peut nous faire connaître et que son enseignement ne peut être que correct : on a ainsi une sorte de preuve positive de l'auto-position du Veda qui, jusque là, n'était fondée que sur l'impossibilité pour l'homme d'avoir l'expérience directe de ce qu'il révélait. Quant à son « indépendance », sa mention est nécessaire si l'on veut que ce *pramāṇa* soit irréductible à tout autre.

Śabara lie étroitement les deux choses : théorie du langage et validité du Veda, mais il glose immédiatement *autpattika* par *nitya*. Est-ce à dire qu'il transforme l'affirmation d'innéité en celle de l'éternité de la relation ? Rien n'est moins sûr [1] : « Par *autpattika* nous voulons dire *nitya*. Car « la naissance » exprime indirectement « l'existence » ; c'est l'existence (conjointe et) inséparable du mot et de son objet qui constitue leur relation, et il n'y a pas de (mise en) relation des deux après qu'ils aient été produits (l'un et l'autre) ». Cette précision est utile dans le contexte indien qui analyse tous les processus en instants discontinus : pour qu'il y ait innéité, il ne faut pas que l'on puisse supposer un premier instant de l'objet qui arrive à l'existence où il serait dépourvu de toute désignation et *vice-versa*, comme on supposera par exemple dans le Nyāya-Vaiśeṣika qu'une substance au premier instant de son existence est dépourvue de toute qualité. Le terme *nitya* ici ne connote donc pas l'éternité, ni même spécialement la permanence ; on serait plutôt tenté d'évoquer son sens originel : « propre », « personnel », équivalent de *sva*, comme Hara l'a bien mis en lumière [2] ; *nitya* désignerait alors une sorte d'appropriation extrin-

1. Śā.Bhā. I 1 5 p. 23 *autpattika iti nityam brūmaḥ / utpattir hi bhāva ucyate lakṣanayā / aviyuktaḥ śabdārthayor bhāvaḥ sambandho notpannayoḥ paścāt sambandhaḥ /*

2. M. Hara, *Note on the Sanskrit word ni-tya*, confirmé et prolongé par L. Renou, *Etudes védiques...*, T. X, p. 70.

sèque, la formation rigoureusement parallèle de deux entités de nature différente, plutôt qu'une exigence interne *-svābhāvika-* de l'objet qui poserait le mot. Śabara n'ajoute rien à cette idée quand, plus loin, il glose *autpattika* par un nouveau terme [1] : « La relation entre le mot et son objet n'est pas faite par l'homme *-apauruṣeya-* ». Il faut d'ailleurs entendre *puruṣa* au sens large : cela englobe les hommes et les dieux en passant par les *ṛṣi*. Tout ce qui est affirmé donc, c'est que la relation n'est pas fabriquée, ce qui est nécessaire à la validité inconditionnée du Veda.

Mais cette preuve de l'auto-position du Veda requiert elle-même une démonstration, qui suppose de la part de l'adversaire l'acceptation de la théorie générale de la connaissance déjà décrite. Il est caractéristique que ce soit précisément l'existence d'un auteur de la *relation* entre les mots et leurs objets qui soit niée, plutôt que celle d'un auteur des *mots* eux-mêmes. La question d'un auteur des mots n'est jamais soulevée, mais, quand Śabara se demande ce que c'est que *śabda*, sa réponse montre qu'il n'envisage jamais autre chose alors que la parole concrète, en tant que proférée par une voix humaine [2]. Le débat porte donc strictement sur le caractère artificiel ou non de la relation entre la parole et l'objet qu'elle exprime. Le premier argument en faveur de l' « innéité » de la relation est l'absence de tout souvenir d'un créateur de cette relation : l'absence d'un souvenir prouve en effet l'absence de *perception* à un moment du passé, donc la non-existence absolue de ce créateur. L'argument est complété par une comparaison avec les termes techniques de la grammaire qui requièrent la référence à leur auteur, ce qui montre que l'usage du langage devrait se référer au créateur de cet usage (donc de la relation) s'il en existait un [3] : « Qu'est-ce donc que la relation (entre le mot et son objet) ? — C'est le fait que, lorsque le mot est connu (i.e. entendu) l'objet est connu. — Mais nous avons déjà montré auparavant que cette relation est fabriquée ; c'est pourquoi, à notre avis, la relation des mots *-śabda-* avec leurs objets a été fabriquée par un homme qui a ensuite composé les Veda pour s'en servir. — A cela nous répondons : (notre thèse de l'innéité) est établie parce que la relation ne peut être le fait d'un homme. — Comment sait-on que la relation n'est pas le fait d'un homme ? — Parce qu'il n'y a pas d'homme

1. Śā.Bhā. I 1 5 p. 41 *apauruṣeyaḥ śabdasyārthena sambandhaḥ /*

2. Cf. ci-dessous p. 178.

3. Śā.Bhā. I 1 5 p. 52 *atha sambandhaḥ ka iti / yacchabde vijñāte' rtho vijñāyate sa tu kṛtaka iti pūrvam upapāditam / tasmānmanyāmahe kenāpi puruṣeṇa śabdānām arthaiḥ saha sambandhaṃ kṛtvā saṃvyavahartuṃ vedāḥ pranītā iti / tad idānīm ucyate / apauruṣeyatvāt sambandhasya siddham iti / katham punar idam avagamyate'pauruṣeya eṣa sambandha iti / puruṣasya sambandhur abhāvāt / katham sambandhā nāsti / pratyakṣasya pramāṇasyābhāvāt tatpūrvakatvāccetareṣām / nanu ciravṛttatvāt pratyakṣasyāviṣayo bhaved idānīm-*

créateur de cette relation. — Comment n'y en a-t-il pas ? — Parce que son existence n'est pas garantie par la perception et que tous les autres (moyens de connaissance droite) sont (nécessairement) précédés de la (perception). — Mais, c'est parce qu'il a existé longtemps auparavant que les hommes d'aujourd'hui ne sauraient le percevoir. — S'il avait existé longtemps auparavant, il serait impossible de n'en avoir aucun souvenir. On ne saurait oublier (le créateur) quand il s'agit de choses comme l'Himalaya, etc., tout comme s'il s'agissait de celui qui a creusé un puits ou planté un parc. Dans le dernier cas en effet, il y a séparation d'avec cet homme, soit par un bouleversement de sa région, soit par destruction de sa famille. Tandis que les hommes ne cessent jamais de faire usage des mots et de leurs objets. — Soit, mais les gens ne se servant que de la relation n'ont que faire du souvenir de son créateur, si bien qu'ils n'y font aucune attention et qu'ils l'ont oublié. — Impossible ; s'il y avait un homme qui eût commencé à se servir de la relation après l'avoir fabriquée, on devrait nécessairement se souvenir de lui au moment où l'on en fait usage. L'objet n'est établi (à partir du mot) en effet que s'il y a accord entre le créateur et l'usager (de la relation), et non s'il y a désaccord : par le terme (technique) *vṛddhi*, on ne connaîtrait pas (son objet) *ādaic* si celui qui fait usage de cette relation n'était pas Pāṇini ou quelqu'un qui accepte ce qu'a fait Pāṇini. De même *ma* ne ferait pas connaître le groupe de trois syllabes longues si celui qui s'en sert n'était pas Piṅgala ou quelqu'un qui accepte ce qu'a fait Piṅgala. C'est pourquoi le créateur et l'usager devraient être d'accord (si la relation entre les mots et leurs objets était fabriquée). C'est pourquoi ceux qui pratiquent le Veda devraient nécessairement se souvenir du créateur de la relation et de l'usage. Car si l'on avait oublié l'auteur du *sūtra* « Les phonèmes *ā*, *ai*, *au* (portent le nom de) *vṛddhi* (« accroissement ») » (Pā.sū. I 1 1), on ne comprendrait rien au *sūtra* « Un mot qui a une *vṛddhi* comme première d'entre ses voyelles (porte le nom de) *vṛddha* (« accru ») «(Pā.sū. I 1 73). Pour cette raison, nous n'admettons pas

tanānām | na hi ciravṛttaḥ san na smaryeta | na ca himavadādiṣu kūpārāmādivad asmaraṇam bhavitum arhati | puruṣaviyogo hi teṣu bhavati deśotsādena kulotsādena vā | na ca śabdārthavyavahāraviyogaḥ puruṣāṇām asti | syād etat | sambandhamātravyavahāriṇo niṣprayojanaṃ kartṛsmaraṇam anādriyamāṇā vismareyur iti | tan na | yadi hi puruṣaḥ kṛtvā sambandhaṃ vyavahārayed vyavahārakāle'vaśyaṃ smartavyo bhavati | sampratipattau hi kartṛvyavahartror arthaḥ sidhyati na vipratipattau | na hi vṛddhiśabdenāpāṇiner vyavahārata ādaicaḥ pratīyeran pāṇinikṛtim ananumanyamānasya vā | tathā makāreṇāpiṅgalasya na sarvagurutrikaḥ pratīyeta piṅgalakṛtim ananumanyamānasya vā | tena kartṛvyavahartārau sampratipadyete | tena vede vyavaharadbhir avaśyaṃ smaraṇīyaḥ sambandhasya kartā syād vyavahārasya ca | na hi vismṛte vṛddhir ādaic ityasya sūtrasya kartari vṛddhir yasyācām ādiḥ... iti kiṃcit pratīyeta | tasmāt kāraṇād avagacchāmo na kṛtvā sambandhaṃ vyavahārārthaṃ kenacid vedāḥ praṇītā iti | La traduction des *sūtra* de Pāṇini est celle de M. Louis Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, I, pp. 2 et 14.

qu'il y ait eu quelqu'un pour fabriquer la relation en vue de l'usage et pour composer les Veda ».

La seule question qui soit discutée ici est donc bien celle du caractère artificiel ou non de la relation. Sans doute, si la relation est posée comme « innée », cela implique-t-il qu'elle est également permanente, mais cette deuxième notion reste sous-jacente ; de plus, la seule permanence que l'on pourrait dégager du texte est celle de l'usage plutôt que celle de la relation elle-même, une permanence, par conséquent, qui ne requiert pas celle des deux termes de la relation ; la comparaison avec celui qui creuse un puits ou plante un parc est des plus claires sur ce point, puisque c'est l'usage continu de la langue qui devrait assurer le souvenir de son auteur.

Mais Śabara veut bien aller plus loin pour concéder à son adversaire la possibilité d'un oubli de l'auteur par les hommes d'aujourd'hui. Cependant, une simple possibilité ne suffit pas à faire admettre l'existence passée d'un auteur. Encore faut-il une preuve positive en sa faveur ; puisque, dans cette nouvelle hypothèse, on n'a pas non plus de perception de l'auteur, la seule démonstration qu'on puisse envisager est celle de l'impossibilité de l'usage actuel de la langue — ou du langage, ce qui revient au même parce qu'on ne considère jamais qu'une seule langue : le sanskrit — sans la supposition que cet usage a été initié dans le passé par une personne. Le raisonnement à employer est alors l'*arthāpatti*, le raisonnement par présomption, qui est une sorte de raisonnement par l'absurde [1] ; mais Śabara va montrer encore qu'il n'est pas contraint d'y recourir. Ce n'est donc pas le raisonnement en lui-même qui est réfuté, c'est l'opportunité de son application au fait considéré [2] : « Même s'il était possible d'oublier on ne pourrait cependant admettre un créateur de la relation sans un moyen de connaissance droite. Par exemple, quoiqu'il soit possible qu'une chose existe sans être perçue, on n'admettra pas pour autant une « corne de lièvre » sans un moyen de connaissance droite (qui nous la fasse connaître). C'est pourquoi la relation entre le mot et son objet n'est pas le fait d'un homme. — Mais on pourrait admettre par présomption le créateur de la relation : en effet, on ne voit pas qu'il y ait des gens qui aient connaissance de l'objet à partir d'un mot dont la

1. Ne nous hâtons pas cependant d'identifier l'*arthāpatti* et le raisonnement par l'absurde. Ce dernier fait appel explicitement à la structure logique du fait considéré, tandis que l'*arthāpatti* reste au niveau du fait lui-même : la notion d'impossibilité est forcément aussi mal dégagée que celle de nécessité ; elle est sentie plus que pensée.

2. Śā.Bhā. I 1 5 p. 55 *yadyapi ca vismaraṇam upapadyeta tathāpi na pramāṇam antareṇa sambandhāram pratipadyemahi | yathā vidyamānasyāpy anupalambhanam bhavatīti naitavatā vinā pramāṇena śaśaviṣāṇam pratipadyāmahe | tasmād apauruṣeyaḥ śabdasyārthena sambandha iti | nanvarthāpattyā sambandhāram pratipadyemahi | na hyakṛtasambandhācchabdād artham pratipadyamānān upalabhāmahe | pratipadyeraṃścet prathamaśravane'pi prati-*

relation (à son objet) n'est pas créée. S'ils en avaient connaissance, ils devraient en avoir connaissance même quand ils entendent (un mot) pour la première fois. Et puisque cela ne se voit pas, c'est qu'il doit y avoir nécessairement un créateur de la relation. — Non, car on enseigne (la relation) comme quelque chose de déjà établi *-siddha-*. Si l'on n'avait jamais aucune connaissance des objets en l'absence d'un créateur de la relation, alors il faudrait par présomption admettre (l'existence) d'un tel créateur. Mais il y a une autre manière (d'avoir la connaissance des objets des mots). L'expérience montre que les enfants, en écoutant les adultes converser entre eux et pour eux-mêmes, apprennent par perception directe l'objet (des mots qu'ils emploient) ; ces adultes à leur tour, quand ils étaient enfants, l'ont appris d'autres adultes qui eux-mêmes l'avaient appris d'autres adultes, et ainsi de suite sans que l'on arrive jamais au commencement (de cette transmission). Une autre hypothèse serait qu'il n'y avait d'abord aucune relation entre le mot et son objet et que quelqu'un a commencé de les mettre en rapport. Mais puisque l'usage des adultes existe effectivement, on ne saurait présumer (l'existence) d'un auteur de la relation. De plus, ceux qui tiennent pour l'usage se réfèrent à un fait directement perçu, tandis que les autres supposent un créateur de la relation ; or une supposition est incorrecte quand on a à lui opposer un fait directement perçu. C'est pourquoi il n'y a pas eu de créateur de la relation. De plus, il n'y a pas de divergence : le mot *gauḥ* s'applique à l'animal qui a un fanon, etc. dans ce pays comme dans tous les pays, même les plus éloignés. Comment plusieurs créateurs de relations pourraient-ils se réunir (pour s'accorder) ? Et un seul créateur ne serait pas capable (d'imposer sa décision partout). C'est pourquoi il n'y a pas de créateur de la relation. Quelqu'un d'autre a interprété *avyatirekaśca* ainsi : il n'y a pas de moment du temps où la relation

padyeran | tadanupalambhanād avaśyam bhavitavyaṃ sambandhreti cenna | siddhavadupadeśāt | yadi sambandhur abhāvānniyogato nārthā upalabhyeraṃstato 'rthāpattyā sambandhāram avagacchāmaḥ | asti tvanyaḥ prakāraḥ | vṛddhānāṃ svārthena saṃvyavaharamāṇānām upaśṛṇvanto bālāḥ pratyakṣam artham pratipadyamānā dṛśyante | te'pi vṛddhā yadā bālā āsaṃstadānyebhyo vṛddhebhyas te'pyanyebhya iti nāstyādir ityevaṃ vā bhavet | athavā | na kaścid eko'pi śabdasyārthena sambandha āsīt | atha kenacit sambandhāḥ pravartitā iti | atha vṛddhavyavahāre sati nārthād āpadyeta sambandhasya kartā | api ca vyavahāravādinaḥ pratyakṣam upadiśanti kalpayantītare sambandhāraṃ na ca pratyakṣe pratyarthini kalpanā sādhvī | tasmāt sambandhur abhāvaḥ | avyatirekaśca yathāsmin deśe sāsnādimati gośabda evaṃ sarveṣu durgameṣvapi bahavaḥ sambandhāraḥ kathaṃ saṃgaṃsyante | eko na śaknuyāt | ato nāsti sambandhasya kartā | apara āha | avyatirekaśca | na hi sambandhavyatiriktaḥ kaścit kālo'sti | yasmin na kaścid api śabdaḥ kenacid arthena sambaddha āsīt | katham | sambandhakriyaiva hi nopapadyate | avaśyam anena sambandhaṃ kurvatā kenacicchabdena kartavyaḥ | yena kriyeta tasya kena kṛtaḥ | athānyena kenacit kṛtas tasya keneti tasya keneti naivāvatiṣṭhate | tasmād avaśyam anena sambandhaṃ kurvatākṛtasambandhāḥ kecana śabdā vṛddhavyavahārasiddhā abhyupagantavyāḥ | asti ced vyavahārasiddhir na niyogataḥ sambandhrā bhavitavyam ityarthāpattir api nāsti |

n'ait pas existé, c'est-à-dire dans lequel il n'y ait pas eu un seul mot relié à un objet. — Comment cela ? — Parce qu'alors la fabrication elle-même de la relation ne serait plus possible. Celui qui fabriquerait une relation devrait nécessairement se servir d'un mot pour la fabriquer. Et celle dont il se servirait, qui aurait créé sa relation (avec son objet) ? Si l'on répond que quelqu'un d'autre l'a créée, alors on répétera à l'infini : « qui a créé celle-ci ? ». C'est pourquoi celui qui fabrique une relation doit nécessairement admettre des mots dont la relation n'a pas été fabriquée et qui sont déjà là grâce à l'usage des adultes. Et s'il y a (des mots) qui sont déjà là de par l'usage, alors il n'est plus nécessaire d'avoir un créateur de relations. Il n'y a donc pas lieu de recourir à un raisonnement par présomption ».

Cette deuxième partie de l'argumentation montre encore plus clairement que l'éternité d'être n'est nullement requise pour *śabda* si l'on veut assurer la validité du Veda : il faut et il suffit que des mots et des objets soient d'eux-mêmes mis en relation et que leur relation soit transmise depuis toujours par l'usage pour que l'on puisse concevoir également un ensemble de textes qui, d'eux-mêmes, soient ordonnés à la connaissance de l'invisible et soient infaillibles. Du moins — car nous verrons qu'en fait d'autres conditions sont requises — cela constitue-t-il le premier fondement de l'infaillibilité du Veda : il n'y a pas plus d'intermédiaire entre le langage et les choses qu'il n'y en a entre l'invisible et sa révélation par le Veda. Pour cette dernière, on refusait la possibilité d'une perception ; c'est maintenant la possibilité du langage comme système de significations fabriqué qui est niée. Cependant la perpétuité de l'usage est affirmée, non plus comme la condition directe de la validité de la connaissance par la parole, mais comme la condition de possibilité même de cette connaissance par le langage. Ainsi se confirme que le langage même, s'il est au service de l'homme, relève de la réalité objective et n'est pas en lui-même signe d'humanité, pénétré de réalité humaine.

2. *L'objet du mot.*

Quand il s'agit du sens du mot ou de l'objet *signifié* par le mot, le terme sanskrit *artha* ne désigne jamais autre chose dans la Mīmāṃsā que l'objet lui-même en tant que perçu et non une idée de l'objet, un concept abstrait des objets, ou simplement un objet-de-pensée. Si l'on se laisse jamais aller à parler du sens du mot dans ce contexte, ce ne peut être que par analogie avec notre propre conception du langage. L'adversaire de Śabara est donc fondé à dire[1] : « S'il y avait une relation (du mot) avec son objet, alors, à l'énoncé des mots

1. Śa.Bhā. I 1 5 p. 43, cf. le texte sanskrit ci-dessus p. 153.

« couteau » et « friandises », on aurait la bouche tour à tour fendue et remplie ». Ou encore, un peu plus loin [1] : » Par nature, le mot et son objet ne sont pas en relation : en effet, nous percevons le mot dans la bouche (de celui qui parle) et l'objet par terre. Et l'on dit : « Ceci est un mot, non l'objet ; ceci est l'objet, non un mot ». De plus, il y a une différence de forme (entre les deux) : on prononce le mot « vache » et l'on a la connaissance de l'objet qui possède le fanon, etc. ». Dans cette perspective, il ne peut donc être question à proprement parler que de dénotation par le mot, plutôt que de « signification ».

Le philosophe de la Mīmāṃsā ne pouvait en effet, dans la logique de son système, admettre quelque chose qui fût un objet-de-pensée différent de l'objet réel. Il a cependant bien vu le problème que pose le langage, au moment même où il affirmait l'innéité de la relation entre lui et les choses qu'il exprime [2]. Le mot ne désigne pas l'objet pur et simple, ni n'importe quoi de l'objet, et le Mīmaṃsaka, moins éclectique et surtout plus philosophe que l'auteur du *Mahābhāṣya*, tient que le mot ne peut exprimer que l'*ākṛti* de l'objet. La discussion à ce sujet est centrée essentiellement sur deux textes, qu'il est impossible d'étudier sans évoquer le *Mahābhāṣya* qu'ils supposent. On verra en particulier que, pour Śabara comme pour Patañjali l'*ākṛti* n'est ni la classe -*jāti*-, ni le trait commun -*sāmānya*-, quoiqu'elle soit un *sāmānya* déterminé.

Le premier texte fondamental se place précisément au cours de la discussion sur l'innéité de la relation entre le mot et son objet. Devant les attaques de l'adversaire, Śabara suspend pour ainsi dire son développement et examine d'abord en quoi consistent le *śabda* dont on parle et son *artha*, avant d'en revenir à la relation entre les deux [3] : « Qu'est-ce qui constitue l'objet du mot « vache » ? Nous répondons : c'est la forme (spécifique) -*ākṛti*- particularisée par le fanon, etc. — Est-ce que cette *ākṛti* est quelque chose à faire -*sādhya*- ou non ? — Etant objet de perception, elle ne peut être à faire : on perçoit un collier, un pendentif en forme de *svastika*, un plat, etc. — Et si c'était une illusion ? — Non, on ne peut parler d'illusion quand il n'y a pas de perception (subséquente) qui infirme la première. — Cependant, même sans qu'il y ait un nouvel objet (différent de ses parties), on a la connaissance de choses comme un groupe, un troupeau, une forêt... — Ce que vous avancez là est incohérent : est-ce que (vous voulez dire) que, puisqu'on a une connaissance de la forêt alors que la forêt n'existe pas, c'est que la perception elle-même est à rejeter et que les arbres (composant la forêt et qui sont perçus) n'existent pas non plus ? S'il en est ainsi, il s'agit de la thèse du Mahāyāna que nous avons déjà réfutée. Ou bien (voulez-vous dire que) le partisan de l'existence réelle de l'*ākṛti* est à blâmer parce qu'il infirme alors une autre de ses positions : on aura en effet une connaissance de la forêt seulement si la forêt existe aussi. Dans cette hypothèse également, réfuter une autre position de l'adversaire quand on est incapable de réfuter celle dont il est question, c'est un cas de « réduction à *quia* » -*nigrahasthāna*-, car cela ne prouve rien. On répondra en effet : que cette autre position soit donc infirmée. Si cela l'infirme, à quoi sert-elle, infirmée ou non, soit pour prouver ce que vous voulez prouver (à savoir que l'*ākṛti* n'existe pas), soit pour infirmer ma thèse (à savoir que l'*ākṛti* existe) ? D'ailleurs, on n'admet pas que la forêt n'existe pas sous prétexte qu'on ne la perçoit pas à part des arbres (qui la composent). Si pour une autre raison il se produit une connaissance s'opposant à l'existence réelle de la forêt, alors c'est que la connaissance de la forêt est fausse et nous devons admettre que la forêt n'existe pas. De toutes façons, on n'a pas de connaissance opposée de ce genre quand il s'agit d'une vache, etc. Donc le cas est différent. Mais il n'y en a pas non plus pour la forêt, et il n'est donc pas vrai qu'elle n'existe pas. C'est pourquoi votre considération du groupe et de la forêt est incohérente, tandis que l'affirmation de Jaimini que l'*ākṛti* est l'objet du mot est possible, et l'on expliquera plus loin en détail comment l'*ākṛti* est l'objet du mot ».

On aimerait savoir quel est ici l'adversaire de Śabara : le bouddhiste du Mahāyāna est nommément exclu, quoiqu'un argument du *pūr-*

1. *Ibid.* p. 45 *svabhāvato hyasambandhāvetau śabdārthau | mukhe hi śabdam upalabhāmahe bhūmāvartham | śabdo'yaṃ na tvartho'rtho'yaṃ na śabda iti ca vyapadiśanti | rūpabhedo'pi bhavati | gaur itīmaṃ śabdam uccārayanti sāsnādimantam artham avabudhyanta iti |*

2. A noter que le terme *vācaka*, « ce qui exprime », « expressif », employé en particulier pour désigner la relation qui existe entre *śabda* et son objet (cf. ci-dessus p. 153) ne veut en fait rien dire de plus que « ce qui dit ». « Dire » est une des manières de donner un objet à connaître, l'autre étant le contact avec les sens. Dans le premier cas, l'objet est *artha*, dans le second il est *viṣaya* ; il faut que le mot devienne un *viṣaya* de l'ouïe pour que son *artha* soit connu.

3. Śā.Bhā. I 1 5 pp. 49-52 *atha gaur ityasya śabdasya ko'rthaḥ | sāsnādiviśiṣṭākṛtir iti brūmaḥ | nanvākṛtiḥ sādhyāsti vā na veti | na pratyakṣā satī sādhyā bhavitum arhati | rucakaḥ svastiko vardhamānaka iti hi pratyakṣaṃ dṛśyate | vyāmoha iti cenna | nāsati pratyayaviparyāse vyāmoha iti śakyate vaktum | asatyapyarthāntara evaṃjātīyako bhavati pratyayaḥ paṅktir yūthaṃ vanam iti yatheti cet | na | asambaddham idaṃ vacanam upanyastam | kim asati vane vanapratyayo bhavatīti pratyakṣam evākṣipyate vṛkṣā api na santīti | yadyevam pratyuktaḥ sa māhāyānikaḥ pakṣaḥ | atha kim ākṛtisadbhāvavādyupālabhyate siddhāntāntaraṃ te duṣyatīti vane'pi sati vanapratyayaḥ prāpnotīti | evam api prakṛtaṃ dūṣayitum aśaknuvatas tatsiddhāntāntaradūṣaṇe nigrahasthānam āpadyate | asādhakatvāt | sa hi vakṣyati duṣyatu | yadi duṣyati kiṃ tena duṣṭenāduṣṭena vā prakṛtaṃ tvayā sādhitam bhavati madīyo pakṣo dūṣito bhavatīti | na ca vṛkṣavyatiriktaṃ vanaṃ yasmānnopalabhyate'to vanaṃ nāstītyavagamyate | yadi vane'nyena hetunā sadbhāvaviparītaḥ pratyaya utpadyate mithyaiva vanapratyaya iti | tato vanaṃ nāstītyavagacchāmaḥ | na ca gavādiṣu pratyayo viparyeti | ato vaiṣamyam | atha vanādiṣu naiva viparyeti na te na santīti | tasmād asambaddhaḥ paṅktivanopanyāsaḥ | ata upapannaṃ jaiminivacanam ākṛtiḥ śabdārtha iti | yathā cākṛtiḥ śabdārthas tathopariṣṭānnipuṇataram upapādayiṣyāma iti |*

vapakṣin puisse l'évoquer. La discussion du *Mahābhāṣya* (sous le premier *vārttika* de Kātyāyana) nous a fait supposer un adversaire vedāntin [1], et il reste possible d'y penser ici. En fait, en l'absence de toute thèse positive énoncée par le *pūrvapakṣin*, c'est tout philosophe refusant les unités perceptives comme vraies qui peut donner la réplique à Śabara ; le Nyāya et le Vaiśeṣika se trouvent ainsi exclus d'emblée, mais on peut aussi bien évoquer des bouddhistes du Hīnayāna tels que les Sautrāntika [2]. De toutes façons, ce qui fait question ici n'est pas encore à proprement parler la dénotation du mot, mais l'existence réelle de l'*ākṛti*. Celle-ci n'est pas le *sāmānya* qui réunit des individus semblables, puisque les exemples cités sont ceux d'objets concrets, d'objets fabriqués même, dont le nom n'est pas affecté du suffixe abstrait °*tva*. En revanche, toute la réfutation du *pūrvapakṣa* indique qu'elle est conçue comme un tout structuré, comme une configuration de parties -*avayavasaṃsthāna*-, même si l'expression elle-même est absente du texte ; ce tout a une consistance qui n'est pas réductible à ses unités élémentaires (les arbres par rapport à la forêt, les individus par rapport au groupe), non plus sans doute qu'à sa matière première, puisque c'est le collier ou le plat qui est retenu, non le métal dont on le fait. D'autre part, une précision importante est ajoutée, qui rappelle encore le MBh mais clarifie ce dernier : l'*ākṛti* est la forme directement perçue et qui, comme telle, ne peut être que *siddha*. On a vu toutes les connotations de ce terme pour Patañjali ; ici en fait, c'est son contraire, *sādhya*, qui est employé pour le nier : l'*ākṛti* n'est pas quelque chose « à faire », c'est-à-dire qu'elle est « déjà là » -*siddha*-, toute faite, à la disposition des sens (ou de l'utilisation par le langage). On verra tout à l'heure l'importance de cette affirmation pour le problème de la dénotation, et comment elle aide aussi à préciser ce qu'est l'*ākṛti*.

Mais que l'*ākṛti* soit l'objet dénoté par le mot est déjà essentiel pour la question de l'innéité. Il ne suffit pas en effet qu'elle soit *siddha* pour qu'elle soit immédiatement désignable au sens strict du terme : si une totalité perceptive est composée de parties, ses parties elles-mêmes peuvent être composées de parties, et l'on serait incapable d'expliquer aux autres que l'on emploie tel mot pour désigner tel tout plutôt que l'une ou l'autre de ses parties. Il semble du moins que ce soit le sens de la remarque de Śabara en I 1 19 [3] : « A l'énoncé du mot « vache », on a simultanément la connaissance de toutes les vaches. Or ce mot exprime l'*ākṛti*, et il n'est pas possible de fabriquer

1. Cf. ci-dessus p. 44 sqq.
2. C'est en particulier l'idée avancée par K. Chaṭṭopādhyāya *References to Buddhist Philosophy in the* Vṛttikāragrantha *of* Śabarabhāṣya *on the* Mīmāṃsā Sūtras *of Jaimini*, Jhā Commemoration Volume, p. 122.
3. Śā.Bhā. I 1 19 p. 86 *gośabda uccarite sarvagaviṣu yugapat pratyayo bhavati |*

la relation entre le mot et l'*ākṛti* : celui qui le ferait devrait indiquer quelle *ākṛti* il relie au mot. Or, dans une vache donnée, il y a beaucoup d'*ākṛti*. De quelle manière donc indiquera-t-il l'*ākṛti* distincte des autres qui est à exprimer par le mot « vache » sans se servir du mot ? » A vrai dire, ce passage constitue un de ceux où les commentateurs auront le plus de facilité à confondre *ākṛti* et *sāmānya* : sans préciser comme Patañjali que l'*ākṛti* est toute entière en chaque individu, ce qui est clair par ailleurs, Śabara dit que toutes les vaches sont dénotées simultanément par le mot « vache », ce qui serait également le cas si le mot exprimait le *sāmānya gotva* (ce qui en fait ne veut rien dire : le *sāmānya* est précisément exprimé par *gotva* et non par *gauḥ*). D'autre part, chaque individu comporte en effet une multiplicité de *sāmānya* par une sorte d'emboîtement des genres : une vache, étant une substance, a le *sāmānya dravyatva* ; étant faite de terre, elle a le *sāmānya pārthivatva* ou *pārthivadravyatva*, puis celui de *gotva*, etc. Mais on peut, dans l'hypothèse où l'*akṛti* est bien la forme (spécifique), comprendre qu'une vache concrète comporte des parties isolables et qu'elles aussi peuvent être désignées par des mots qui ne sont pas sans rapport avec le mot « vache ». De la vérité de cette dernière interprétation Kumārila nous fournit peut-être une preuve indirecte quand il commente le *bahvākṛtīnām sadbhāvāt* dans le *Śloka-vārttika* [1] : « Etant donné le mélange de la substance terreuse, de l'existence en général, etc. et de la queue en général, etc. on ne peut déterminer le genre *gotva* sans un usage répété du terme ». Kumārila ayant, comme on l'a vu, assimilé *sāmānya* et *ākṛti*, se devait de penser à l'interprétation par l'emboîtement des genres *sattā*, *dravyatva*, etc., mais en même temps, on pourrait croire qu'il se sent lié par l'autre hypothèse et qu'il la conserve en la juxtaposant et l'assimilant à la première : l'énumération comporte en effet deux *ādi*, « etc. », ce qui n'est pas habituel, mais sert précisément ici à séparer les deux interprétations ; et au lieu d'énumérer les parties du corps : *lāṅgūla*, etc. comme il serait normal dans la seconde interprétation, il mentionne leurs *sāmānya*, *lāṅgūlatva*, etc.

L'*ākṛti*, « forme spécifique », apparaît ainsi comme l'appui privilégié du mot dans le réel, mais en contre-partie le langage, qui est « déjà là » comme elle, est le seul moyen de s'y référer pratiquement de façon sûre. Elle est le réel le plus prégnant, et en tant que telle, on la perçoit au niveau même de l'individu ; aussi est-elle la médiatrice entre le réel en général et l'activité humaine, médiatrice aussi de la

ata ākṛtivacano'yam | na cākṛtyā śabdasya sambandhaḥ śakyate kartum | nirdiśya hyākṛtiṃ kartā sambadhnīyāt | gopiṇḍe ca bahvākṛtīnāṃ sadbhāvācchabdam antareṇa gośabdavācyāṃ vibhaktām ākṛtiṃ kena prakāreṇopadekṣyati |

1. Ślo.vār. *śabdanityatāprakaraṇa* 360 *pārthivadravyasattādilāṅgūlatvādisaṅkarāt | vinā prayogabhūyastvaṃ na syād gotvāvadhāraṇā ||*

communication entre les hommes et de toute expression par le langage ; sa fonction est indissolublement théorique et pratique. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de la retrouver dans la formulation de l'inférence, à laquelle on est en mesure maintenant de donner sa pleine signification [1] : « (L'inférence) où la relation est connue par perception directe, c'est par exemple celle où, voyant l'*ākṛti* de la fumée (ou l'*ākṛti* « fumée »), on en tire la connaissance de l'*ākṛti* du feu ». Apparemment la notion d'*ākṛti* est à ce niveau chargée de toute la richesse de notre concept : réalité structurée puisqu'elle est une totalité perçue composée de parties, elle est aussi celle qui se retrouve dans tous les individus d'une même classe (*jāti*), le mot *gauḥ* dénotant simultanément toutes les vaches ; elle est pourvue de deux dimensions : la compréhension et l'extension, à la différence du *sāmānya* qui n'est jamais envisagé que dans son extension [2]. Reste qu'elle est uniquement liée à la perception sensible, qu'on ne nous dit rien de son rapport à l'individu proprement dit, ni aux particularités individuelles qui existent pourtant. C'est ainsi que Śabara note [3] : « Quand il s'agit d'un objet non perçu, par exemple une divinité, etc., il est inutile et impossible d'en fabriquer le nom : les noms propres en effet sont faits pour connaître les (choses) dans leurs particularités *-viśeṣa-*, et en référence à ces particularités. Quand ces particularités ne sont pas (déjà) connues, les deux sont impossibles. C'est donc que la relation entre un mot et son objet n'est pas le fait d'un homme ». Il s'agit ici du problème du nom propre. Il préexiste à la personne, mais on ne peut le mettre en relation avec elle que si l'on a la possibilité de la distinguer de toutes les autres par la perception. Le *viśeṣa* serait ainsi le corrélatif du nom propre, comme le *jātiśabda* a pour corrélatif l'*ākṛti*. Mais comment distingue-t-on les deux réalités ? Śabara ne nous donne pas le moyen de le savoir.

Le second texte fondamental sur la dénotation du mot et le problème de l'*ākṛti* constitue la section appelée traditionnellement

1. Śā.Bhā. I 1 5 p. 36 *pratyakṣato dṛṣṭasambandhaṃ yathā dhūmākṛtidarśanād agnyākṛtivijñānam* /

2. Il est plus que probable que cette propriété remarquable de l'*ākṛti* d'être tout entière dans l'individu et de donner en même temps la connaissance de tous les individus ayant même *ākṛti* sera reportée plus tard par le Nyāya-Vaiśeṣika sur le *sāmānya* pour expliquer la possibilité de l'inférence : les logiciens auront en effet recours alors à un « contact (perceptif) extraordinaire » avec tous les objets d'une même classe, dû à leur *sāmānya* — *sāmānyalakṣaṇapratyāsatti* — et qui fondera l'universalité de la relation d'inférence. On ne sera pas sorti pour autant de la problématique qui fait l'économie de la pensée et doit tout expliquer à partir de la perception.

3. Śā.Bhā. I 1 5 p. 58 *anupalabdhe ca devatādāvarthe'narthakaṃ saṃjñākāraṇam aśakyaṃ ca / viśeṣān pratipattuṃ hi saṃjñāḥ kriyante viśeṣāṃścoddiśya / tad viśeṣeṣvajñāyamāneṣūbhayam apyanavakḷptam / tasmād apauruṣeyaḥ śabdasyārthena sambandhaḥ* / On a adopté ici la correction proposée par la *Bṛhatī* et acceptée par G. Jha de *devadatta* en *devatā* ; mais elle n'est pas nécessaire à la marche du raisonnement.

l'*ākṛtyadhikaraṇa* (section de l'*ākṛti*, I 3 30 à 35). Il est extrêmement complexe sous les apparences d'une discussion simple, et sa compréhension requiert l'aide d'autres passages du *Bhāṣya*. L'opposition, est, cette fois, comme dans le *Māhābhāṣya* I 2 64, entre le *vyaktivādin* et l'*ākṛtivādin*, le premier tenant que le mot dénote la chose individuelle et le second — à savoir le Mīmāṃsaka — n'admettant que l'*ākṛti* comme réalité dénotée par le mot. Mais il faut déjà noter que l'alternative *vyakti-ākṛti* n'est à proprement parler discutée que par le *siddhāntin* ; le *pūrvapakṣin* lui préférerait celle du MBh : *dravya-ākṛti*, et son *ākṛti* elle-même est définie comme le *sāmānya* du Vaiśeṣika. On avait déjà constaté à propos du MBh que les adversaires ne semblaient pas définir les termes en opposition de la même manière. Cela devient encore plus clair ici où le *pūrvapakṣin* définit ce qu'il appelle *ākṛti* et *vyakti* [1] : « Qu'est-ce que l'*ākṛti* ? Qu'est-ce que la *vyakti* ? *L'ākṛti*, ce n'est rien d'autre que le trait commun *-sāmānya-* aux substances, aux qualités et aux actions. Quant à la *vyakti*, c'est la particularité individuelle — *asādhāraṇaviśeṣa* — ». La formule pourrait évoquer le Vaiśeṣika pour qui, en effet, le trait commun se retrouve aussi bien dans les qualités et les actions que les substances [2]. Pour la Mīmāṃsā au contraire, seules les choses matérielles et configurées ont une *ākṛti*, et c'est d'ailleurs pourquoi, une fois de plus, le problème de la dénotation du mot n'est abordé que pour les noms de choses ou d'êtres configurés ; si l'*ākṛti* est bien un *sāmānya*, elle est un *sāmānya* d'un type particulier. On n'a pas le moyen, au demeurant, de savoir si oui ou non Śabara accepte avec le Vaiśeṣika qu'il y ait un *sāmānya* des qualités et des actions. Il semble plutôt que cette notion relève d'une autre problématique que la sienne, et qu'il ne lui attribue par conséquent aucun rôle épistémologique : ainsi c'est le substantif agent qui détermine le champ d'application du verbe injonctif dans la *śruti*, le verbe par lui-même ne peut rien préciser parce qu'il ne dénote rien [3] : « Le mot injonctif, c'est celui par lequel on enjoint... Et il n'est pas correct de dire qu'il exprime l'*ākṛti*, non plus que la *vyakti* ». Mais jamais Śabara ne se demande pourquoi telle forme verbale évoque toujours la même espèce d'action. La question n'a peut-être même pas de sens pour lui comme on le verra bientôt.

Cependant, quand il s'agit de choses configurées, il connaît parfaitement l'opposition *sāmānya-viśeṣa*, comme on le voit par exemple dans la discussion sur le nettoyage des coupes sacrificielles [4] : « Il faut

1. Śā.Bhā. I 3 30 p. 294 et 296 *kā punar ākṛtiḥ kā vyaktir iti / dravyaguṇakarmaṇāṃ sāmānyamātram ākṛtiḥ / asādhāraṇaviśeṣā vyaktiḥ* /

2. Cf. Vai.sū. I 1 8 *sad anityaṃ dravyavat kāryakāraṇaṃ sāmānyaviśeṣavad iti dravyaguṇakarmaṇām aviśeṣaḥ* /

3. Śā.Bhā. I 3 16 pp. 245-6 *vidhīyate'nenet ividhānaṃ śabdaḥ / ... na ca tasyākṛtivacanatā nyāyyā na ca vyaktivacanatā* /

4. *Ibid.* III 1 14 pp. 705-6 *sarve grahāḥ sammārṣṭavyāḥ... / kutaḥ / graha-*

nettoyer toutes les coupes... — Pourquoi ? — Parce que l'injonction de les nettoyer est faite en définissant la substance par la classe *-jāti-* « coupe ». Et cette définition non spécifiée (davantage) s'applique à toutes les substances (de la classe « coupe »). Il n'y a aucun trait particulier *-viśeṣa-* qui indique quelle coupe il faut nettoyer et laquelle il ne faut pas nettoyer. Puisqu'on nous fait connaître leur trait commun sans nous faire connaître de trait particulier, ce sont toutes les (coupes) qui sont ainsi connues (i. e. exprimées par l'injonction) ». Le *sāmānya* dont il est question ici est évidemment l'*ākṛti* et cette *ākṛti* exprimée par le mot « coupe » est ce qui définit toute la classe *-jāti-* des coupes.

On remarquera cependant ici que Śabara ne parle ni d'*ākṛti* ni de *vyakti*. Il oppose *sāmānya* à *viśeṣa* et les deux sont rapportés au *dravya*, c'est-à-dire à la substance individuelle. Or le terme *dravya* est aussi celui que le *pūrvapakṣin* emploie de préférence à celui de *vyakti* dans l'*ākṛtyadhikaraṇa* (spécialement sous les sū. I 3 31-32). Celui de *vyakti* doit lui être peu familier, car il n'hésite pas, suivant les nécessités de la discussion, à en donner deux définitions différentes et qui ne se recouvrent nullement. On a vu la première, où *vyakti* était identifié au *viśeṣa* par opposition à l'*ākṛti* qui était *sāmānya*. La seconde fait de *vyakti* le *dravya* du Vaiśeṣika [1] : « L'objet qui est le substrat du trait commun et des traits particuliers, c'est l'individu. Et le mot qui exprime l'individu n'a de fonction ni par rapport au trait commun ni par rapport au trait particulier, mais il exprime uniquement leur substrat à tous deux ». Ce glissement d'une définition à une autre trahit clairement la différence des problématiques : Śabara ne définit jamais le rapport *vyakti-ākṛti* (et l'on a déjà vu Patañjali s'embarrasser dans ce problème), mais il ne semble pas que l'un puisse être le substrat de l'autre [2], même quand *vyakti* est défini par lui comme « ce qui est détaché de tout trait commun et de tout trait particulier *-sarvasāmānyaviśeṣavinirmukta-*.

La différence des problématiques est donc un premier élément de complexité de l'*ākṛtyadhikaraṇa*. Le second est le glissement de la discussion d'un point de vue étroitement lié à la *śruti* et à la possibilité même des rites enjoints, à des considérations épistémologiques

jātyā dravyaṃ lakṣayitvā sammārgādi vidhīyate / aviśiṣṭaṃ ca lakṣaṇaṃ sarvadravyeṣu / tatra na gamyate viśeṣaḥ ko grahaḥ sammārṣṭavyaḥ ko neti / sāmānyāvagamād viśeṣānavagamācca sarvapratyayaḥ.

1. *Ibid.* I 3 33 p. 303 *yo hyarthaḥ sāmānyasya viśeṣāṇāṃ cāśrayaḥ sā vyaktiḥ / vyaktivacanaśca śabdo na sāmānye na viśeṣe vartate teṣāṃ tvāśrayam evābhidadhāti* / Le singulier *sāmānyasya* à côté du pluriel *viśeṣāṇām* s'explique du fait que le seul *sāmānya* considéré est l'*ākṛti*. Dans une perspective Vaiśeṣika, on aurait au contraire de multiples *sāmānya* présents dans le même individu.

2. La Mīmāṃsā ultérieure refusera explicitement la relation d'inhérence entre l'individu et son genre.

proprement dites. Deux questions courent ainsi parallèlement (mais non sans se mêler) à travers tout le texte. La première serait : à quelle condition est-il possible d'exécuter l'injonction « que l'on construise (l'autel) empilé (en forme d') épervier » ?, tandis que la seconde, beaucoup plus générale, demande ce qui permet de reconnaître des choses séparées comme désignées par un même terme et de répéter indéfiniment dans le temps l'exécution des injonctions védiques relatives à des choses concrètement différentes et cependant identiques sous le rapport du langage. Le *pūrvapakṣin* cependant a posé le problème uniquement par rapport à l'action enjointe dans la *śruti* [1] : « D'où vient qu'il y a doute (sur la dénotation du mot) ? C'est que, lorsqu'on énonce le mot « vache », on a la connaissance du trait commun (à toutes les vaches), tandis que l'action, elle, est en rapport avec l'individu. C'est pourquoi l'on dit que l'objet du mot, c'est l'individu ». C'est donc la nécessité même d'expliquer l'action issue d'une injonction qui tranche le débat en faveur de l'individu, alors même que le *pūrvapakṣin* admet le caractère général de l'idée donnée par le mot. Il faut également retenir la facilité avec laquelle il sépare ainsi la connaissance de l'action ; elle fournit encore un fil à suivre pour débrouiller l'écheveau du long dialogue que voici [2] :

« C'est l'*ākṛti* qui est l'objet du mot. — Comment cela ? — Parce que c'est elle qui est l'objet de l'action (enjointe). La phrase « que l'on construise (l'autel) empilé (en forme d') épervier » est possible dans l'hypothèse de l'*ākṛti*, c'est-à-dire si l'*ākṛti* est l'objet (dénoté) par le mot *śyena*, « épervier ». Tandis que s'il exprime l'individu, comme il n'est pas possible de produire un individu épervier par empilement, la phrase exprimerait une chose impossible et serait par conséquent vide de sens. C'est pourquoi (le mot) exprime la forme (spécifique)... — Mais en fait, dans les deux hypothèses, on se heurte précisément à la même impossibilité de l'action : 1) l'*ākṛti* n'est pas l'objet du mot. — Pourquoi ? — L'action ne serait pas possible si l'*ākṛti* était l'objet du mot, par exemple dans le cas de (l'injonction :) « il asperge les grains de riz ». 2) De même l'individu n'est pas l'objet du mot, car l'action ne serait pas possible si l'individu était l'objet du mot dans le cas de

1. *Ibid.* I 3 30 p. 296 *kutaḥ saṃśayaḥ / gaur ityukte sāmānyapratyayād vyaktau ca kriyāsambandhāt / tad ucyate vyaktiḥ śabdārtha iti /*

2. *Ibid.* I 3 33 p. 302 sqq. *ākṛtiḥ śabdārthaḥ / kutaḥ / kriyārthatvāt / śyenacitaṃ cinvīteti vacanam ākṛtau sambhavati yadyākṛtyarthaḥ śyenaśabdaḥ / vyaktivacane tu na cayanena śyenavyaktir utpādayituṃ śakyata ityaśakyārthavacanād anarthakaḥ / tasmād ākṛtivacanaḥ / ... nanūbhayatra kriyāyā asambhava eva vyapadiśyate / nākṛtiḥ śabdārthaḥ / kutaḥ / kriyā na sambhaved ākṛtau śabdārthe vrīhīn prokṣatīti / tathā na vyaktiḥ śabdārthaḥ kriyaiva na sambhaved vyakteḥ śabdārthatve śyenacitaṃ cinvīteti / yad apyucyeta vrīhīn prokṣatīti vyaktilakṣaṇārthākṛtir iti śakyam anyatrāpi śyenacitaṃ cinvīteti vaditum ākṛtilakṣaṇārthā vyaktir iti / kim punar atra jyāyaḥ / ākṛtiḥ śabdārtha iti / yadi vyaktiḥ śabdārtho bhaved vyaktyantare na prayujyeta / atha vyaktyantare prayujyate na tarhi vyaktiḥ*

« que l'on construise (l'autel) empilé (en forme d')épervier ». Si l'on alléguait que, dans le cas de l'aspersion des grains de riz, l'*ākṛti* sert à indiquer les individus, alors on pourrait aussi bien dire dans mon hypothèse que, pour l'autel érigé (en forme d')épervier, l'individu sert à indiquer l'*ākṛti*. Qu'est-ce qui serait alors préférable ? — C'est la forme (spécifique) qui est l'objet du mot. Si c'était l'individu qui était l'objet du mot, alors celui-ci ne pourrait pas s'appliquer à un autre individu. — Mais si, il s'applique à un autre individu. — Alors, c'est donc que l'individu n'est pas l'objet du mot : on appelle individu en effet ce qui est séparé de tout trait commun et particulier. — Il n'y a là aucune faute (de notre part) : (le mot) s'appliquera à un autre individu précisément en tant qu'il est séparé de tout trait commun et particulier. — S'il s'applique à un autre individu en tant qu'il est détaché de tout trait commun et particulier, alors c'est précisément cela (= l'application du même mot) qui constituera le trait commun. — Non. L'individu, c'est le substrat du trait commun et des traits particuliers. Le mot qui désigne un individu n'a de rapport ni au trait commun, ni au trait particulier, mais il exprime le substrat des deux. C'est pourquoi il n'y a pas faute à dire que (le mot) s'applique à un autre individu, car cela ne constitue pas un trait commun. — S'il s'applique aussi bien aux autres individus, pourquoi le mot « vache » ne s'applique-t-il pas à un individu cheval en tant que détaché de tout trait commun et particulier ? — On répond : il ne s'appliquera qu'aux individus pour lesquels l'expérience nous apprend qu'il est utilisé et non à tous. Or on ne voit pas que le mot « vache » soit utilisé pour un individu cheval, c'est pourquoi il ne s'y appliquera pas. — — Si (le mot) ne s'applique qu'à ce pour quoi l'expérience montre qu'il est utilisé, on ne pourra pas l'utiliser pour la première fois pour un veau né du jour, puisqu'on n'aura pas encore l'expérience de cette utilisation là. On ne peut non plus avoir une connaissance générale du type : ceci est une vache et ceci aussi en est une, mais on aura seulement : ceci est une vache *ou bien* cela en est une. Or on a cette

śabdārthaḥ sarvasāmānyaviśeṣavinirmuktā hi vyaktir ityucyate | naiṣa doṣaḥ | vyaktyantare sarvasāmānyaviśeṣaviyukte pravartiṣyate sāmānyam eva tarhi tat | netyucyate | yo hyarthaḥ sāmānyasya viseṣāṇāṃ cāśrayaḥ sā vyaktiḥ | vyaktivacanaśca śabdo na sāmānye na viśeṣe vartate teṣāṃ tvāśrayam evābhidadhāti | tena vyaktyantare vṛttir adoṣaḥ | na hi tat sāmānyam | yadi vyaktyantareṣvapi bhavati sarvasāmānyaviśeṣaviyuktāyām aśvavyaktau gośabdaḥ kim iti na vartate | āha yeṣveva prayogo dṛṣṭas teṣu vartiṣyate na sarvatra | na cāśvavyaktau gośabdasya prayogo dṛṣṭaḥ | tasmāt tatra na vartiṣyate yadi yatra prayogo dṛṣṭas tatra vṛttir adya jātāyāṃ gavi prathamaprayogo na prāpnoti tatrādṛṣṭatvāt | sāmānyapratyayaśca na prāpnotīyam api gaur itīyam api gaur itīyaṃ vā gaur itīyaṃ vā gaur iti syāt | bhavati tu sāmānyapratyayo'dṛṣṭapūrvāyām api govyaktau | tasmānna prayogāpekṣo gośabdo vyaktivacana iti śakyata āśrayitum | evaṃ tarhi śakteḥ svabhāva eṣo yat kasyāṃcid vyaktau vartate kasyāṃcinna yathāgnir uṣṇa udakaṃ śītam evam etad bhaviṣyatīti | naivaṃ sidhyati | na hyetad gamyate kasyāṃcid vyaktau vartate kasyāṃcinneti | satyam etat | gotvaṃ lakṣaṇam bhavi-

connaissance du trait commun, même lorsqu'il s'agit d'un individu vache que l'on n'avait jamais vu auparavant. C'est pourquoi il est impossible de faire fond sur l'usage pour dire que le mot « vache » exprime l'individu. — Eh bien, (disons) que la nature du pouvoir (du mot) est telle qu'il s'applique à tel individu, et non à tel autre, tout comme (il est de la nature) du feu d'être chaud, de celle de l'eau d'être froide. — Cela n'est pas suffisant, car on ne sait pas davantage à quel individu il s'applique et auquel il ne s'applique pas.

« — C'est vrai. Ce sera la bovinité *-gotva-* qui en sera le trait distinctif. (Le mot s'appliquera) à l'individu dans lequel se trouve la bovinité. — Dans ces conditions, on doit connaître l'individu comme spécifié. Et s'il est spécifié, il faut que son trait spécifique *-viśeṣaṇa-* soit connu d'abord, car personne ne pourrait connaître une chose spécifiée sans avoir la connaissance de son trait spécifique. — Soit, on dira donc que l'*ākṛti* est le trait spécifique et l'individu la chose spécifiée ; celui pour qui l'objet du mot est l'*ākṛti* ne refuse pas en effet que l'individu soit l'objet du mot, et celui pour qui l'individu est l'objet du mot ne refuse pas que l'*ākṛti* soit l'objet du mot. Pour les deux, les deux choses sont objets du mot ; mais on veut exprimer un des (éléments) à titre principal ; c'est donc l'*ākṛti* qui sera exprimée comme élément subordonné et l'individu le sera en tant qu'élément principal. — Il n'en est pas ainsi. Il faudrait que les deux choses soient exprimées (par le mot) pour qu'il y ait entre elles une relation d'élément principal à élément subordonné. Mais on ne peut pas dire que, si l'*ākṛti* est connue par le mot, l'individu est aussi objet du mot. — Pourquoi ? — C'est que l'*ākṛti* est de soi toujours en relation avec un individu, et quand un des termes de la relation, l'*ākṛti*, est connu, l'autre terme est également connu. Cela est en effet une chose de soi évidente que lorsqu'un mot est énoncé, on a la connaissance d'un individu. Mais est-il connu à partir du mot ou à partir de la forme (spécifique) ? La perception directe ne peut en décider, il faut procéder par concordance et différence : celui qui aurait connaissance

ṣyatīti | yatra gotvaṃ tasyāṃ vyaktāviti | evaṃ tarhi viśiṣṭā vyaktiḥ pratīyeta | yadi ca viśiṣṭā pūrvataraṃ viśeṣaṇam avagamyeta | na hyapratīte viśeṣaṇe viśiṣṭaṃ kecana pratyetum arhantīti | astu viśeṣaṇatvenākṛtiṃ vakṣyati viśeṣyatvena vyaktim | na hyākṛtipadārthakasya vyaktir na padārtho vyaktipadārthakasya vā nākṛtiḥ | ubhayam ubhayasya padārthāḥ | kasyacit kiṃcit prādhānyena vivakṣitam bhavati tenātrākṛtir guṇabhāvena vyaktiḥ pradhānabhāvena vivakṣyata iti | naitad evam | ubhayor ucyamānayor guṇapradhānabhāvaḥ syāt | yadi cātrākṛtiḥ pratīyate śabdena tadā vyaktir api padārtha iti na śakyate vaditum | kutaḥ | ākṛtir hi vyaktyā nityasambaddhā sambandhinyāṃ ca tasyām avagatāyāṃ sambandhyantaram avagamyate | tad etad ātmapratyakṣaṃ yacchabda uccarite vyaktiḥ pratīyata iti | kiṃ śabdād utākṛter iti vibhāgo na pratyakṣaḥ so'nvayavyatirekābhyām avagamyate | antareṇāpi śabdam ya ākrtim avabudhyetāvabudhyetaivāsau vyaktim | yas tūccarite'pi śabde mānasād apacārāt kadācid ākṛtiṃ nopalabheta na jātucid asāvimāṃ vyaktim avagaccheta | nanu vyaktiviśiṣṭāyām ākṛtau vartate | vyaktiviśiṣṭāyāṃ ced varteta vyaktyantaraviśiṣṭā na pratīyeta |

de la forme (spécifique) même en l'absence du mot connaîtrait du même coup l'individu ; tandis que celui qui, affecté d'un trouble mental, n'apercevrait nulle part la forme (spécifique) quand le mot est prononcé, n'aurait non plus aucune connaissance de l'individu. — Mais en fait, le mot est en rapport avec l'*ākṛti* en tant que spécifiée par l'individu. — S'il en était ainsi, on ne pourrait la connaître en tant que spécifiée par un autre individu. C'est pourquoi le mot est cause de la connaissance de la forme (spécifique) et celle-ci est cause de la connaissance de l'individu.

« — Mais ce que l'on a dit, c'est que l'(*ākṛti*) est connue en tant que subordonnée. — Qu'elle soit subordonnée n'est pas un obstacle à notre thèse. (La forme spécifique) est connue dans tous les cas, c'est tout ce que nous disons. Qu'elle soit subordonnée ou principale dépend de l'objet visé *-artha-*. Si on l'énonce pour elle-même *-svārtha-*, elle est principale. Si elle n'est pas énoncée pour elle-même mais pour autre chose *-parārtha-* alors elle est subordonnée. Mais le mot lui-même ne joue aucun rôle en cela. — Cependant, prenons le mot *daṇḍin* — « l'homme-au-bâton » — par exemple : le mot *daṇḍin* n'exprime pas seulement le bâton *-daṇḍa-*, mais l'(individu) spécifié par le bâton. De même ici aussi, ce n'est pas l'*ākṛti* seulement qui est exprimée, mais on doit avoir la connaissance de l'individu spécifié par l'*ākṛti*. — Cela n'est pas correct, car on peut répondre : c'est vrai, le bâton n'est pas exprimé par le mot *daṇḍin*, mais on n'aurait pas la connaissance de l'homme-au-bâton si le bâton n'était pas connu. Or le mot *daṇḍa*, « bâton », est une partie du mot *daṇḍin* qui fait connaître le bâton. C'est pourquoi il est correct ici de dire que la chose spécifiée est connue quand son trait spécifique est connu. Mais il n'y a pas une partie du mot « vache » qui fasse connaître la forme (spécifique) et une autre qui fasse connaître l'individu, d'où l'on pourrait dire que la forme (spécifique) est connue par cette (partie) mais que le mot « vache » n'exprime pas la forme (spécifique). Et il n'est pas vrai que le mot « vache » ne s'applique pas plus à la forme (spécifique) que le mot

tasmācchabda ākrtipratyayasya nimittam / ākṛtipratyayo vyaktipratyayasyeti / nanu guṇabhūtā pratīyata ityuktam / na guṇabhāvo'smatpakṣasya bādhakaḥ / sarvathā tāvat pratīyate / arthād guṇabhāvaḥ pradhānabhāvo vā / svārthaṃ ced uccāryate pradhānabhūtā / atha na svārtham parārtham eva tato guṇabhūtā / na tatra śabdavyāpāro'sti / nanu ca daṇḍīti na tāvad daṇḍiśabdena daṇḍo'bhidhīyata atha ca daṇḍaviśiṣṭo'vagamyate / evam ihāpi na tāvad ākṛtir abhidhīyate 'tha cākṛtiviśiṣṭā vyaktir gamyeteti / naitat sādhu / ucyate / satyaṃ daṇḍiśabdena daṇḍo nābhidhīyate na tvapratīte daṇḍe daṇḍipratyayo'sti / asti tu daṇḍiśabdaikadeśabhūto daṇḍaśabdo yena daṇḍaḥ pratyāyitaḥ / tasmāt sādhvetad yat pratīte viśeṣaṇe viśiṣṭaḥ pratīyata iti / na tu gośabdāvayavaḥ kaścid ākṛteḥ pratyāyako 'nyo vyakteḥ / yata ucyeta tata ākṛtir avagatā na gośabda ākṛtivacana iti / na ca yathā daṇḍiśabdo na daṇḍe prayukta evam gośabdo nākṛtau / tadartham eva nidarśitaṃ kevalākṛtyabhidhānaḥ śyenaśabda iti / tad evam anvayavyatirekābhyām asati śyenavyaktisambandham antareṇa vrīhivyaktau śabdasya prayogo dṛṣṭaḥ / tasmād ākṛtivacanaḥ śabda ityetajjyāyaḥ //

daṇḍin au bâton. Cela précisément était l'objet de notre démonstration, que le mot *śyena* exprime seulement la forme (spécifique). Ici encore on sait par concordance et différence que le mot *śyena* exprime la forme (spécifique), puisqu'on peut le prononcer sans qu'il soit en relation avec un individu épervier ; tandis que dans le cas des grains de riz individuels, on ne voit pas que le mot soit employé sans relation à la forme (spécifique) riz (*vrīhi* et non *vrīhitva*). C'est pourquoi l'hypothèse que le mot exprime la forme (spécifique) est préférable ».

On ne peut dégager le sens de ce débat si l'on ne remarque d'abord qu'il s'inscrit dans un cadre traditionnel dont le *Mahābhāṣya* nous a donné la forme la plus ancienne : le *pūrvapakṣin* va jusqu'à reprendre textuellement un passage du MBh quand il affirme que le partisan de la dénotation de l'individu n'écarte pas pour autant l'*ākṛti* comme objet du mot et réciproquement. Mais cet emprunt vise sans doute à mieux déguiser la trahison, puisque, loin d'aller jusqu'au bout de cette constatation, il maintient que l'individu seul est dénoté à titre principal et l'*ākṛti* à titre subordonné. Tout en passant d'un thème de discussion à un autre, et même d'un essai de définition à un autre, il garde au fond une seule et même position : l'individu est l'élément premier et principal, celui qui seul intéresse l'action et, semble-t-il, celui qui s'impose d'abord à la perception, puisque l'*ākṛti* n'apparaît que comme un facteur de spécification. Or, il a admis au début que la connaissance donnée par le mot était la connaissance d'un *sāmānya*. Il y a donc une sorte de divorce entre la référence au réel — la dénotation — dans l'usage du langage, et la connaissance par le langage prise en elle-même. Cette séparation est poussée jusqu'à l'absurde quand l'usage pratique du langage est examiné, puisqu'on doit pouvoir appliquer un mot à un individu sans référence aucune à sa classe, à ce qui le spécifie par rapport à d'autres individus. Quand, sous la pression de l'adversaire, le vyaktivādin est obligé de faire sa part à un élément spécifiant, il l'introduit à titre de *lakṣaṇa*, trait distinctif qui n'est peut-être même qu'un trait indicatif. Un pas de plus, et il répond à l'adversaire qui distingue *viśeṣaṇa* et *viśiṣṭa* par l'opposition entre *viśeṣaṇa* et *viśeṣya*. Le *viśiṣṭa* ou « (chose) spécifiée » n'est pas distinct — au moins pour la connaissance — de son *viśeṣaṇa*, car il n'est rien sans ce qui le fait percevoir comme unité perceptive ; tandis que le *viśeṣya*, « sujet à spécifier », est au contraire posé comme élément distinct et ontologiquement premier. Enfin, l'*ākṛti* du vyaktivādin reste d'un bout à l'autre le *sāmanya* exprimable par le suffixe abstrait (*gotva*), séparable en effet de l'individu qui le porte. L'ākṛtivādin, lui, continue à considérer le mot *gauḥ* lui-même comme expressif de l'*ākṛti* ; encore à la fin de la discussion, l'expression *vrīhyākṛti*, « la forme (spécifique) riz », vient confirmer que l'*ākṛti* n'est pas à confondre avec ce qu'exprime le suffixe abstrait *°tva*.

Il semble donc que le partisan de l'individu veuille à tout prix sauvegarder la réalité première, sinon unique, de l'individu conçu comme ce qui n'est en soi semblable à rien d'autre ; on peut même penser qu'un seul individu à deux moments du temps n'est plus le même, sinon pour une connaissance unifiante qui s'ajoute au donné, puisque le même mot devra toujours lui être appliqué en tant qu'il est un individu entièrement différent de tous les autres et donc nouveau. Les déplacements successifs de l'argumentation — compte-tenu de ce qu'ils ont toujours d'artificiel et de reconstruit quand ils sont attribués par le *siddhāntin* à un adversaire réel ou supposé — laissent voir aussi que le souci principal du *pūrvapakṣin* n'est pas d'ordre épistémologique, mais qu'il relève plutôt de l'ontologie. On adoptera pour théorie du langage et de la connaissance en général telle explication qui respectera la décision préalable concernant l'étoffe du réel. C'est pourquoi les catégories du Vaiśeṣika mises en œuvre par le vyaktivādin pourraient n'être qu'un vêtement d'emprunt commode, de même que le point d'appui pris au départ sur les nécessités du rite et l'appel au témoignage de Patañjali ; à l'époque du *Śābarabhāṣya*, les bouddhistes de toute obédience affrontent le brahmanisme et puisent au besoin dans sa tradition, mettant la grammaire pāṇinéenne au programme de leurs études monastiques, et ceux du Hīnayāna ont parfois adopté l'atomisme du Vaiśeṣika. Rien ne nous permet ici de déterminer exactement l'adversaire de Śabara, mais il semble que seul un bouddhiste puisse s'accommoder d'une théorie de la connaissance aussi floue et aussi peu fondée dans le réel même, en un mot d'une doctrine qui déréalise l'universel, au moins dans une certaine mesure encore mal déterminée [1].

Au contraire, tout l'effort du *siddhāntin* vise à trouver dans la réalité même les conditions de possibilité de la connaissance et à établir d'exactes corrélations entre les démarches de la pensée et la

1. Il faut cependant reconnaître que le Vaiśeṣika lui-même se prêtait à de tels développements même au niveau des *sūtra*. Ainsi Vai.sū. I 2 3 dit que « ce qu'on appelle trait commun et trait particulier dépend de la connaissance », *sāmānyaṃ viśeṣa iti buddhyapekṣam*, puisqu'en effet un trait commun peut être ce qui distingue un groupe de choses d'un autre et devenir ainsi un *sāmānyaviśeṣa*, « un trait commun particulier » ; d'autre part l'existence en général — *sattā* — n'existe que dans les substances, les qualités et les actions (*sad iti yato dravyaguṇakarmasu sā sattā* I 2 7), à l'exclusion par conséquent des trois autres catégories : relation d'inhérence, trait commun et trait particulier, dont la réalité doit être d'un ordre différent. Mais, même lorsque le Nyāya-Vaiśeṣika posera qu'au premier instant de son existence une substance est à l'état pur, sans aucune détermination, il ne prétendra jamais que ce premier instant est perceptible, *a fortiori* nommable ; cette fiction du premier instant sera au contraire la traduction en antériorité chronologique de l'antériorité logique attribuée à la substance, fondement solide de la permanence des choses. Autrement dit, jamais le Vaiśeṣika ne pourra s'accommoder d'une doctrine où la connaissance n'aurait pas son exact corrélatif dans le réel.

structure de l'objet ; or, au niveau de l'usage du langage, le problème de l'universel — ou plus précisément des constantes du réel — est inéluctable, et la notion d'*ākṛti* est destinée à la résoudre. Le Mīmāṃsaka n'a pas et n'aura jamais (sauf dans l'école Prābhākara) à défendre son orthodoxie, car celle-ci ne sera jamais suspectée : il est au cœur du monde orthodoxe et fournit son modèle à toute démarche qui se veut orthodoxe. Aussi a-t-il moins besoin que son adversaire de faire appel au *Mahābhāṣya* et de se situer dans un cadre traditionnel ; la référence au rite, dit-il à la fin, n'avait pour but que de fournir un argument supplémentaire à la théorie de l'*ākṛti*. Autrement dit : depuis le temps de Patañjali (et des *Mīmāṃsāsūtra*) le problème de la dénotation du langage a changé de signification et de portée : la question de la possibilité du rite ne se présente plus que comme un cas particulier du problème de la connaissance par la parole, et fournit un point d'appui concret à la démonstration générale.

L'*ākṛti*, nous l'avons vu, est conçue comme une unité perceptive complexe, un tout structuré composé de parties elles-mêmes organisées. Cette complexité de tout réel perçu explique d'ailleurs qu'il faille apprendre à se servir des mots par la méthode de concordance et de différence ; c'est par un usage répété en effet que l'on rapportera correctement tel mot à telle forme perçue. Mais il ne fait pas de doute pour le Mīmāṃsaka que cette forme perçue l'a toujours été, avant même l'apprentissage du langage, parce qu'elle est précisément « déjà là » et ne peut donc pas ne pas être perçue. Elle est l'élément premier pour la perception, et sans doute aussi dans le réel, puisque la perception ne peut que reproduire le réel. Même lorsqu'il accepte l'hypothèse de l'adversaire, le *siddhāntin* de la discussion rapportée ci-dessus maintient cette primauté : le *viśiṣṭa* ne peut être connu que si le *viśeṣaṇa* — le trait spécifique — est d'abord connu, et ce *viśeṣaṇa* est l'*ākṛti*. C'est dans ces termes mêmes qu'il répondra à l'objection du *pūrvapakṣin* que l'action ne concerne que des choses individuelles (*dravya* plutôt que *vyakti*) [1] : « C'est l'aspersion de la chose individuelle qui est révélée comme devant être accomplie. — De quelle chose individuelle ? — De celle qui est l'instrument de l'action de sacrifier, car c'est elle qui est utilisée pour (produire) l'*apūrva*, et non la forme (spécifique) : ce serait en effet impossible (d'utiliser cette dernière). Ainsi donc, le mot « riz » qui exprime la forme (spécifique) est utilisé pour spécifier le support de l'aspersion ; il cherche à faire connaître la forme (spécifique) parce que celle-ci, une fois connue,

1. Śā.Bhā. I 3 35 p. 319 *prokṣaṇaṃ hi dravyasya kartavyatayā śrūyate / katamasya / yad yajatisādhanam / apūrvaprayuktatvāt tasya nākṛteḥ / aśakyatvāt / tatra vrīhiśabda ākṛtivacanaḥ prayujyate prokṣaṇāśrayaviśeṣaṇāya / sa hyākṛtim pratyāyayiṣyatyākṛtiḥ pratītā satī prokṣaṇāśrayaṃ viśekṣyatīti / tenākṛtivacanaṃ na virudhyata iti /*

spécifiera le support de l'aspersion. Il n'y a donc pas contradiction à ce qu'il exprime la forme (spécifique) ».

Il se dégage ainsi un nouveau parallélisme entre la perception et le langage, et c'est l'étude de ce dernier qui amène à préciser ce qui se passe dans la première : à savoir que l'élément spécifiant est toujours le premier connu et en même temps une constante du réel qui permet à la connaissance et à l'action de passer d'un individu à un autre. L'*ākṛti* est un *viśeṣaṇa* avant d'être un *sāmānya*. Elle est perçue dans sa structure concrète avant d'être posée comme commune, ou plutôt elle n'est commune que parce qu'elle se retrouve comme structure concrète en chaque individu d'une même classe. L'*ākṛti* constitue donc une donnée sensible privilégiée, apanage exclusif de la vue, semble-t-il, et qui est d'un autre ordre que toutes les autres données des sens, purement qualitatives. En un sens on peut donc dire que cette *ākṛti* est identique à l'individu qu'elle délimite et permet de nommer [1]. Elle est toute sa forme concrète, indépendamment de ses aspects purement qualitatifs tels que la couleur ou le nombre ; elle est aussi inséparable sans doute de son aspect substantiel puisqu'elle est ce qui fait connaître la substance elle-même, au point qu'un mot, faisant connaître la forme spécifique, doit obligatoirement en même temps dénoter une ou des choses concrètes [2]. Il semble donc que l'essai de définition de la *vyakti* que donne le *siddhāntin* [3] ne corresponde pas à sa théorie personnelle, mais est plutôt destiné à mieux confondre l'adversaire : un individu qui serait complètement séparé de ses traits communs et particuliers, cela n'existe pas à proprement parler pour le Mīmāṃsaka qui pourrait reprendre à son compte l'*hypotheses non fingo* de Newton ; il s'en tient au double donné perceptif et linguistique, sans forger d'hypothèses d'ordre ontologique, soit sur le réel, soit sur la pensée.

1. On voit en particulier que le terme *viśeṣaṇa* n'a pas une valeur correspondant à celle de *viśeṣa* dans le Vaiśeṣika : *viśeṣa* s'oppose à *sāmānya* comme le trait particulier au trait commun. Il peut être lui-même trait commun par rapport à un autre trait particulier, de même que le trait commun peut devenir particulier par rapport à un autre trait commun plus englobant : il y a là une analyse du réel d'ordre logique et classificatoire plus que d'ordre perceptif, et c'est seulement plus tard que le Nyāya-Vaiśeṣika s'efforcera de développer une théorie de la perception qui tienne compte de ces différents aspects du réel. La Mīmāṃsā au contraire ne s'intéresse qu'au *viśeṣaṇa* qui *distingue* un objet des autres précisément en l'intégrant à une classe naturelle — *jāti* — nommable et reconnaissable. L'*ākṛti* est donc toujours prise en « compréhension », tandis que le *sāmānya-viśeṣa* n'est considéré qu'en extension.

2. Notre langage à nous est évidemment très mal adapté à la problématique indienne, en même temps que nous sommes obligés de l'utiliser pour nous rendre intelligibles les différences entre les adversaires. En particulier, cette distinction entre compréhension et extension, connotation et dénotation n'a pas cours dans l'Inde : Śabara dit très exactement que l'*ākṛti* étant connue — *avagatāyām* —, l'individu qui lui est relié est aussi connu — *avagamyate* —, et comment pourrait-il en être autrement quand l'idée même d'une structure de la connaissance est absente ? Cela ne fait que confirmer l'impossibilité d'isoler dans le réel une entité *vyakti* de l'entité *ākṛti*. En particulier on ne peut considérer l'*ākṛti* comme l' « image générique » de nos empiristes, appauvrie dans ses déterminations par son caractère général. Elle est pleinement concrète et détermine la réalité même des classes d'êtres — *jāti* —.

3. Cf. ci-dessus p. 170.

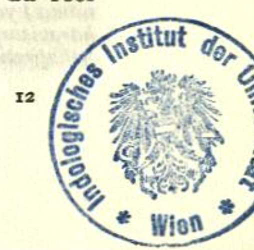
On voit mieux ainsi l'enjeu de la discussion et la raison pour laquelle Śabara ne peut s'en tenir au principe de l' « intention d'exprimer » -*vivakṣā*- énoncé par Patañjali : il n'y a qu'un réel, et donc qu'une seule prise sur le réel, toujours la même, et par conséquent aussi une seule façon de se référer au réel par la parole ; quand on vise l'individu on doit obligatoirement passer par la forme spécifique. L'*ākṛti* apparaît ainsi comme nécessaire à l'objectivité de toute connaissance, elle est ce qui permet à l'homme d'avoir prise sur le réel lui-même et non sur son idée du réel. Il semble qu'à l'époque de Śabara on sente déjà le danger inhérent à la problématique du *sāmānya* et la possibilité d'une séparation entre la connaissance et le réel qu'il faut éviter à tout prix. Il serait d'ailleurs plus juste de dire que cette séparation ne peut avoir aucun sens pour le brahmane installé au cœur d'un univers qui lui est clair ; plutôt que de défendre sa vision contre l'hérésie qui la défie, il est préoccupé de se donner à lui-même la justification de sa propre certitude, mais il fait porter son effort sur les points particulièrement controversés. C'est pourquoi l'on aboutit à ce résultat paradoxal en apparence, d'une doctrine de l'*acte* sacrificiel qui se développe en une philosophie des *choses* toutes faites, d'un univers solide où l'acte n'est plus rien à proprement parler. La considération de l'*ākṛti* aboutit à un renforcement du réalisme de la connaissance tandis que l'analyse du réel en *sāmānya* superposés ou juxtaposés dans un même individu est, du point de vue indien, la porte ouverte au « nominalisme ».

Ne nous hâtons cependant pas de voir dans cette notion *d'ākṛti* l'équivalent de notre concept réalisé dans les choses comme essence ; elle reste en effet exclusivement liée à la perception sensible, comme nous le montre à l'évidence l'argument du *śyena*, de l'autel à construire en forme d'épervier ; le mot *śyena doit* exprimer *l'ākṛti parce qu*'il est impossible de construire un individu épervier, c'est-à-dire l'animal concret pourvu de la forme de l'épervier. On ne peut construire que son image, son imitation, et cette image est précisément l'*ākṛti* exprimée par le mot *śyena*.

3. *L'éternité de* śabda.

On a vu que de poser l'*ākṛti* comme objet du mot renforçait la thèse de l'innéité du langage [1] : l'*ākṛti*, comme constante du réel

1. Cf. en particulier ci-dessus p. 164.



toujours là *-siddha-*, est ce à quoi s'accroche la perception et la parole, mais on ne peut établir le rapport entre telle *ākṛti* et tel mot que par l'usage, étant donné la complexité du champ perceptif le plus simple à un moment donné. Cependant aucune hypothèse proprement ontologique n'est venue étayer cette idée : en particulier on ne se préoccupe pas de savoir si l'*ākṛti* est *nitya* ; on n'a pas besoin de le savoir puisqu'il suffit de décrire l'expérience courante et de la faire varier selon la méthode de concordance et de différence pour montrer que le mot fait connaître l'*ākṛti*.

Il semble qu'il n'en soit plus de même pour la parole proprement dite *-śabda-*, dont il est explicitement démontré sous les *sūtra* I 1 6 à 23 qu'elle est *nitya* (et même *autpattika* sous I 1 24 p. 91). On lit habituellement ce passage du *Bhāṣya* en continuité avec I 1 5 où, au cours de la démonstration de l'innéité du langage, la réalité du mot est réduite à celle des phonèmes *-varṇa-* qui le composent ; ce faisant, on emboîte le pas à Kumārila Bhaṭṭa qui élabore un *varṇavāda* — une théorie des phonèmes — où les *varṇa* deviennent la réalité substantielle et éternelle à laquelle se ramène le langage. Mais cela pourrait n'être qu'une transposition sur un registre ontologique de ce qui, chez Śabara, reste de l'ordre de l'épistémologie et même de la simple psychologie du langage. En fait, les deux textes que l'on relie depuis le *Ślokavārttika* semblent plutôt se contredire ou, en tout cas, ne pas viser le même aspect de l'expérience. Ils répondent d'ailleurs à des objections sinon à des adversaires différents.

Le premier texte sous le *sūtra* I 1 5 (qui précède immédiatement celui sur l'*ākṛti*) se borne à affirmer que les mots ne sont pas autre chose que la succession de leurs phonèmes [1] : « Quand on dit *gauḥ*, qu'est-ce qui est *śabda* ? — Le bienheureux Upavarṣa dit : « Ce sont le *g*, le *au*, et le *visarga* (*ḥ*) ». En effet, dans l'usage courant le terme *śabda* est bien connu au sens d'un objet dont l'ouïe est l'organe d'appréhension. Or ces (phonèmes) ont l'ouïe comme organe d'appréhension. — S'il en est ainsi, la connaissance de l'objet (du mot) n'est pas possible. — Comment cela ? — L'objet n'est pas perçu quand on connaît chaque phonème séparément ; et il n'y a rien à part des phonèmes qui en soit différent et qu'on appellerait l'ensemble, d'où l'on pourrait avoir la connaissance de l'objet. Quand le *g* existe, alors le *au* et le *visarga* n'existent pas, et quand le *au* et le *visarga* existent, le *g* n'existe plus. Il n'y a donc pas de *śabda gauḥ* qui soit différent

1. Śā.Bhā. I 1 5 p. 45 sqq. *atha gaur ityatra kaḥ śabdaḥ | gakāraukāravisarjanīya iti bhagavān upavarṣaḥ | śrotragrahaṇe hyarthe loke śabdaśabdaḥ prasiddhaḥ | te ca śrotragrahaṇāḥ | yadyevam arthapratyayo nopapadyate | katham | ekaikākṣaravijñāne'rtho nopalabhyate | na cākṣaravyatirikto'nyaḥ kaścid asti samudāyo nāma | yato'rthapratipattiḥ syāt | yadā gakāro na tadaukāravisarjanīyau | yadaukāravisarjanīyau na tadā gakāraḥ | ato gakārādivyatirikto'nyo gośabdo'sti yato 'rthapratipattiḥ syāt | antarhite śabde smaraṇād arthapratipattiścenna | smṛter*

et à part des phonèmes *g*, etc. d'où l'on aurait la connaissance de l'objet. — La connaissance de l'objet vient du souvenir, une fois que le *śabda* a disparu. — Non, car le souvenir aussi est instantané et il est donc à égalité avec les phonèmes. — Si l'on dit que la dernière lettre associée aux dispositions produites par les phonèmes précédents est ce qui fait connaître (l'objet), (notre thèse ne présente) pas de défaut. — En ce cas, l'expression courante disant que nous connaissons un objet à partir de *śabda* serait inexplicable. — On répond : si l'on ne peut l'expliquer, qu'elle soit donc inexplicable. Qu'une expression courante soit inexplicable, on ne peut pour autant en tirer la connaissance d'un objet qui n'est connu ni par perception ni (par aucun autre *pramāṇa*). Il y a d'ailleurs des expressions courantes qui sont inexplicables et d'autres qui ne le sont pas : pour les premières, par exemple : « Devadatta, amène la vache », et pour les secondes, par exemple : « Dix grenades six gâteaux ». — Mais des auteurs de traités disent aussi la même chose, par exemple : « Une existence successive est exprimée par le verbe du commencement à la fin : il marche, il fait cuire » (*Nirukta* I 1). — Les propos des auteurs de traités non plus ne suffisent pas à prouver un objet pour lequel on n'a pas de *pramāṇa*. Il n'est d'ailleurs pas vrai que tout cela soit inexplicable (dans notre hypothèse) : des phonèmes proviennent des dispositions, et des dispositions la connaissance de l'objet, il est ainsi possible que les phonèmes soient causes de la connaissance de l'objet. — Mais alors *śabda* serait secondaire par rapport à la connaissance de l'objet. — Pas du tout : les phonèmes ne sont pas causes de façon secondaire, puisqu'en leur présence, on a la (connaissance de l'objet) et qu'en leur absence on ne l'a pas. Et même s'ils devaient être secondaires, on ne saurait forger un objet qui n'est connu ni par la perception ni (par aucun autre *pramāṇa*) pour empêcher que *śabda* ne soit secondaire. Quand on dit : « ce garçon est du feu », on ne va pas conclure que ce garçon est vraiment en feu pour empêcher que le terme « feu » ne soit pris (en un sens) secondaire. Or on ne perçoit pas un *śabda gauḥ* qui soit autre

api kṣaṇikatvād akṣarais tulyatā | pūrvavarṇajanitasaṃskārasahito'ntyo varṇaḥ pratyāyaka ityadoṣaḥ | nanvevaṃ śabdād artham pratipadyāmaha iti laukikaṃ vacanam anupapannaṃ syāt | ucyate | yadi nopapadyate'nupapannaṃ nāma | na hi laukikaṃ vacanam anupapannam ityetāvatā pratyakṣādibhir anavagamyamāno'rthaḥ śaknotyupagantuṃ laukikāni vacanānyupapannārthānyanupapannārthāni ca dṛśyante | yathā devadatta gām abhyājetyevamādīni daśa dāḍimāni ṣaḍapūpā ityevamādīni ca | nanu ca śāstrakārā apyevam āhuḥ pūrvaparībhūtam bhāvam ākhyātenācaṣṭe vrajati pacatītyupakramaprabhṛtyapavargaparyantam iti yathā | na śāstrakāravacanam apyalam imam artham apramāṇakam upapādayitum | api ca naivaitad anupapannārtham | akṣarebhyaḥ saṃskārāḥ saṃskārād arthapratipattir iti sambhavatyarthapratipattāvakṣarāṇi nimittam | gauṇa evārthapratipattau śabda iti cet | na | gauṇo'kṣareṣu nimittabhāvaḥ | tadbhāve bhāvāt tadabhāve cābhāvāt | athāpi gauṇaḥ syāt | na gauṇaḥ śabdo mā bhūd iti pratyakṣādibhir anavagamyamāno'rthaḥ śakyaḥ parikalpayitum | na hyagnir māṇavaka ityukte'gniśabdo gauṇo mā bhūd iti jvalana eva māṇavaka ityadhya-

que le *g* etc., puisqu'on ne voit pas la différence et qu'au contraire on voit la non-différence ; le *g* et les autres (phonèmes) en effet sont perçus directement. C'est pourquoi le mot *gauḥ* n'est rien d'autre que les phonèmes commençant par *g* et se terminant par le *visarga*. Il n'y a donc rien qui soit à part de ces (phonèmes) et qui s'appellerait « mot ». — Mais quandvous supposez des dispositions, vous supposez aussi un élément invisible. — On répond : quand vous supposez un *śabda*, (vous faites) la même (supposition de dispositions), plus celle d'un *śabda* (différent des phonèmes). C'est pourquoi le mot n'est rien d'autre que les phonèmes ».

Ce texte sera réexaminé plus tard pour en identifier l'adversaire, en qui les successeurs de Śabara ont abusivement reconnu le sphoṭavādin. Il ne nous intéresse ici que par son *siddhānta*, l'idée fortement affirmée par le Mīmāṃsaka qu'un mot n'est rien d'autre que les phonèmes, idée qui semble s'opposer à celle d'un mot-unité formé des phonèmes mais différent d'eux. Cependant, Śabara ne précise pas — car cela dépasse son propos — la nature de ces phonèmes qui sont les seuls « objets » perçus par l'ouïe. Il est uniquement préoccupé de montrer qu'à eux seuls ils peuvent être instruments suffisants de la connaissance de l'objet dénoté par le mot ; il se place donc plutôt sur le terrain de la psychologie du langage. L'évanescence naturelle des *varṇa* est si peu mise en question qu'il a recours aux dispositions mentales produites par eux pour assurer une durée suffisante aux premiers *varṇa* d'un mot [1]. L'argument employé en dernier ressort contre le *pūrvapakṣin* fait appel au principe d'économie : Śabara n'a besoin que d'une seule espèce de facteurs invisibles : les *saṃskāra*, « dispositions » ou « préparations » laissées (dans l'*ātman* sans doute) par les perceptions précédentes et qui permettent l'aperception (sinon la perception) de l'ensemble des phonèmes. L'adversaire, lui, suppose des entités objectives nouvelles totalement invisibles (du moins à en croire Śabara), ce qui ne le dispense pas d'avoir également recours aux *saṃskāra* nécessaires pour appréhender l'apparition successive des *varṇa* qui constituent ces entités. On a le sentiment que l'une et l'autre solutions, telles qu'elles sont présentées, sont des tentatives de réponse au même problème, celui de la connaissance verbale, qui veulent faire l'économie de l'activité de la pensée. Mais une telle remarque n'a de sens que par rapport à nous qui avons d'emblée posé la pensée comme fonction autonome, y compris au niveau de la perception organisée selon l'espace et le temps. On ne peut accuser le

vasīyate | na ca pratyakṣo gakārādibhyo'nyo gośabda iti bhedadarśanābhāvād abhedadarśanācca | gakārādīni hi pratyakṣāṇi | tasmād gaur iti gakārādivisarjanīyāntam padam akṣarāṇyevam | ato na tebhyo vyatiriktam anyat padam nāmeti | nanu saṃskārakalpanāyām apyadṛṣṭakalpanā | ucyate | śabdakalpanāyāṃ sā ca śabdakalpanā ca | tasmād akṣarāṇyeva padam |

1. On a déjà vu qu'à ce stade, la pensée brahmanique ne fait guère usage de la notion de *saṃskāra* que contre ses contradicteurs.

Mīmāṃsaka — pas plus que son adversaire — de chercher à tout prix le moyen de se passer du dynamisme de la pensée, car ce dynamisme est inconcevable dans leur problématique où la connaissance est uniquement perceptive et instantanée : ils posent des facteurs invisibles dans la mesure où ils ne peuvent s'en passer, et l'application du principe d'économie est alors de la meilleure méthode.

A partir du *sūtra* I 1 6 au contraire, Śabara est entraîné dans une polémique avec un adversaire, qui, ne reconnaissant lui-même que les *varṇa* comme matériel sonore du langage, en conclut que le langage -*śabda*- est aussi évanescent que les *varṇa* eux-mêmes : les phonèmes ne sont-ils pas *śabda* ? Ne sont-ils pas même la totalité de *śabda*, puisque le Mīmāṃsaka lui-même reconnaît qu'il n'y a rien d'autre dans le mot -*pada*- que les phonèmes ? Or le *siddhāntin* répond maintenant que *śabda* (non plus *varṇa* ou *pada*) est *nitya*, permanent (*nitya* s'opposant dès lors à *vinaṣṭa*, « détruit » ou « disparu »), parce que cela est essentiel à la permanence même de la relation entre le mot et son objet. On pressent que l'ambiguïté du terme *śabda* est pour quelque chose dans ce débat : *pour nous*, *śabda* est tantôt le son physique, tantôt l'unité verbale signifiante, mais pour le penseur indien, il est à la fois et indivisiblement l'un et l'autre. Il est cependant impossible de comprendre la discussion des *sūtra* I 1 6 à 23 si l'on n'admet pas que l'adversaire s'en tient à *śabda*- son, tandis que le *siddhāntin* ne parle que de *śabda*-unité signifiante. Ce sont leurs arguments respectifs qui conduisent à cette distinction. Dans la première partie de la discussion (I 1 6-11), c'est le *pūrvapakṣin* qui mène le débat. Une seconde partie (12-17) reprend chacun des points avancés par ce dernier en faveur de la non-permanence de *śabda* pour leur enlever leur force démonstrative, tandis que la fin du texte (18-23) est consacrée aux arguments positifs du Mīmāṃsaka en faveur de la permanence de *śabda*. Or il y a un décalage évident entre les thèmes discutés dans les deux premières parties et ceux de la troisième, au point que l'on peut se demander si les réponses de Śabara à l'adversaire dans la seconde partie sont propres à la Mīmāṃsā ou au contraire empruntées pour les besoins de la cause.

L'adversaire a beau jeu, tenant les deux bouts de la chaîne que lui tend le Mīmāṃsaka lui-même, à montrer qu'on ne peut d'une part affirmer la seule réalité des phonèmes et d'autre part maintenir le caractère *nitya*, permanent, de la relation entre le mot et son objet : les phonèmes sont *produits* par un certain effort d'élocution ; rien ne peut être produit et être permanent (sū.6) [1]. D'autre part, les phonèmes disparaissent sitôt perçus (sū.7) ; d'ailleurs ne dit-on pas de quelqu'un qu'il « fait » du bruit -*śabda*-, sans avoir le sentiment

1. C'est même, on l'a vu, le modèle même du « syllogisme » du Nyāya.

de re-faire le *même* bruit qui a été fait auparavant (sū.8) ? [1] Ce qui, en apparence, est le même mot peut se faire entendre simultanément en plusieurs endroits, ce qui montre bien sa multiplicité, donc sa non-éternité (sū.9). De plus, un phonème se transforme selon les lois du *sandhi* : la voyelle *i* se change en *ya* devant voyelle par exemple [2]. Une chose éternelle ne peut subir de changement (sū.10). Enfin, le son vocal -*śabda*- présente des différences de volume sonore selon qu'il est énoncé par une ou plusieurs personnes. C'est encore une sorte de variation que ne saurait subir une chose éternelle (sū.11). Suivant l'argument, on est obligé, s'exprimant en français, d'employer des termes différents : mot, phonème, son vocal, bruit, pour traduire *śabda* qui est tout cela, mais dans tout ce *pūrvapakṣa*, il ne s'agit jamais de toute façon que du *śabda* sonore, concret, de la parole en tant qu'énoncée et non en tant que porteuse de signification. On retrouvera ces arguments du côté du *siddhānta* dans le Nyā.Bhā. [3], cités également en faveur de l'impermanence du son. Un seul détonne toutefois : l'argument de la transformation des phonèmes les uns dans les autres selon les lois du *sandhi* ; on verra les Naiyāyika [4] le reprendre en sens inverse : pour défendre l'impermanence du son, ils nieront qu'il y ait transformation d'un phonème en un autre, passage causal du *i* au *y*. On peut expliquer cette incohérence ici par l'insertion toute mécanique dans un développement Naiyāyika d'un argument qui a été invoqué dans le MBh contre l'éternité du son et qui garde sa valeur d'objection. On peut aussi penser que l'ensemble de ces arguments est repris par un bouddhiste qui réunit tout l'arsenal à sa disposition contre l'éternité du son et insiste sur tous les aspects de l'impermanence, un peu comme, dans la discussion sur l'*ākṛti*, ce doit être un bouddhiste qui utilise les arguments Vaiśeṣika pour défendre sa thèse de la dénotation de l'individu.

La querelle sur cette question doit être déjà ancienne, car le *pūrvapakṣin* prévoit déjà le sens de la réponse du *siddhāntin* et la réfute par avance [5] : « De plus, quand il y a un grand nombre de personnes qui le profèrent (en même temps), le son que l'on entend est fort. S'il (n')est (que) manifesté, qu'il soit proféré par beaucoup ou par peu de gens à la fois, on devrait le percevoir uniquement avec son intensité propre ». Or, dans un contexte un peu différent, puisqu'il s'agit de savoir si les mots et les phrases ont une autre réalité que les phonèmes,

1. Exemple emprunté au MBh de Patañjali qui le donne pour illustrer sa deuxième définition de *śabda* comme son concret ou *dhvani*.
2. Reprise d'une question déjà discutée dans le MBh qui la résout dans un autre sens. Cf. MBh I 137 4 et ci-dessus pp. 40-1.
3. Nyā.Bhā. II 2 13-39 et ci-dessous p. 215 sqq.
4. Cf. ci-dessous p. 222 sqq.
5. Śā.Bhā. I 1 11 p. 75 *api ca bahubhir uccārayadbhir mahāñśabdaḥ śrūyate | sa yadyabhivyajyate bahubhir alpaiścoccāryamāṇas tāvān evopalabhyeta |*

on trouve cette idée d'une « manifestation » exprimée dans l'*Abhidharmakośa* du bouddhiste Vasubandhu : le Sautrāntika, qui tient l'impermanence radicale, y réfute le Vaibhāṣika, qui admet des entités-mots et phrases, dans la triple hypothèse où le mot serait éternel, donc seulement « manifesté » quand on le perçoit, ou bien transitoire et par conséquent « produit » par l'énonciation, ou enfin *sahaja*- « connate », traduit-on littéralement en anglais —, c'est-à-dire « inné ». On voudrait pouvoir identifier ce *sahajā* à l'*autpattika* de Mī.sū. I 1 5, dont nous avons vu qu'il ne devait pas signifier plus que notre notion d'innéité ; le Sautrāntika, dans l'ADK, critique l'hypothèse du mot *sahaja*, con-né avec son objet, car, dit-il, « il n'y aura pas de mot actuel désignant une chose passée ou future » [1]. Mais le Mīmāṃsaka a de quoi répondre à pareille objection, lui pour qui l'objet du mot est l'*ākṛti*, forme (spécifique) des objets concrets qui les intègre à une classe donnée -*jāti*-. Ainsi le mot, s'attachant spontanément à l'objet n'a pas besoin d'une éternité ontologique pour être toujours le même pour une même classe d'objets. C'est du moins l'idée que l'on pourrait dégager du commentaire du sū.I 1 5 déjà étudié. Or, ici, l'hypothèse du mot *sahaja* ne reparaît pas, et c'est celle de la « manifestation » d'un mot éternel suggérée par le *pūrvapakṣin* que le *siddhāntin* retient dans sa réponse, si bien que l'on reste en présence d'une simple alternative : ou le mot est non-éternel et produit par la voix, ou il est éternel et seulement « manifesté » par les sons.

Il n'y a pas d'équivoque possible : le *siddhāntin* semble bien cette fois parler d'éternité du mot — *śabda*, et non *varṇa* ou *pada* — [2] : « Si, pour une raison évidente, nous pouvons affirmer la permanence de *śabda*, à partir de là, grâce à l'idée que (*śabda*) est permanent, on aura (l'idée) qu'il est « manifesté » par l'effort d'élocution ». Or, sous le sū.5, Śabara avait affirmé la seule réalité des phonèmes -*varṇa*-. Il ne restait donc plus qu'à rapprocher ces deux thèses pour constituer le *varṇavāda*, et c'est ce que feront Kumārila et tous les Mīmāṃsaka ultérieurs. On pourra alors se demander en quoi l'éternité ontologique des *varṇa* aide à la permanence du *langage*, et l'on aura raison de trouver la solution bien insatisfaisante Cependant, au niveau du *Bhāṣya*, les choses ne sont ni aussi simples ni aussi simplistes : déjà, la manière dont Śabara répond aux objections du *pūrvapakṣin* montre qu'il ne parle pas du même *śabda* que son adversaire ; ce dernier veut l'entraîner sur le terrain de l'ontologie et réduire tout le phénomène de la parole à des *flatus vocis* au sens strict, à des phonèmes évanescents, mais Śabara répond par la permanence du *śabda*-langage, la seule d'ailleurs qui soit « démontrable » puisqu'elle est un fait d'expé-

1. ADK II 47b. Cf. aussi ci-dessous p. 394.
2. Śā.Bhā. I 1 12 p. 76 *yadi vispaṣṭena hetunā śabdasya nityatvaṃ vaktuṃ śakṣyāmas tato nityapratyayasāmarthyāt prayatnenābhivyajyata iti bhaviṣyati |*

rience ; en particulier il ne fait aucune distinction entre *varṇa* et *pada*, car c'est *śabda* en tant que porteur de signification et non le matériel sonore qui le concerne maintenant. Sous le sū.13 déjà, où le *pūrvapakṣin* cherche à opposer sa thèse à celle du *siddhāntin* en les plaçant toutes deux sur le terrain ontologique, Śabara montre qu'il ne s'oppose au contraire nullement à son adversaire : pour tous deux, les sons concrets déterminent quelque chose dans l'air qui se propage jusqu'au tuyau de l'oreille et cesse avec l'audition, et il n'y a pas à mettre l'éternité de *śabda* en rapport avec l'éternité de l'éther comme cherche à le faire le *pūrvapakṣin* pour confondre le Mīmāṃsaka. Śabara se soucie d'ailleurs si peu de « physique » qu'il ne précise pas pour le moment le rapport du *śabda*-son à l'éther. Il « déréalise » aussi l'expression courante invoquée contre lui par l'adversaire : « faire » un *śabda* (« faire du bruit », « émettre un son »...) en montrant qu'ici « faire » ne signifie rien de plus que « faire usage de... » (sū.14). Quant au fait que le *même* mot est entendu à des endroits différents simultanément, il le compare au cas du soleil qui est perçu en même temps à des points différents du ciel par diverses personnes, quoiqu'il soit unique. Cependant, ici, l'argument tiré de la « physique » le sert [1] : « *Śabda* est localisé dans l'éther. Or l'éther est un, c'est pourquoi encore (*śabda*) n'est pas (perçu) en des endroits différents », mais il ajoute immédiatement, ce qui nous fait changer de registre : « De plus, étant donné l'unité de forme *-aikarūpya-* (de *śabda*), même s'il y a diversité de lieux, ce sont les lieux qui sont différents, non pas *śabda* ». En fait, *śabda* est *le même* pour la perception immédiate, et c'est cela qui importe comme on va le voir, mais il n'est pas étonnant que Śabara se laisse entraîner sur le même terrain que son adversaire en faisant de l'éther le « lieu » de *śabda*. Il est cependant remarquable qu'il n'invoque l'éther que pour son unité, non pour son « éternité ».

La réponse au problème posé par les substitutions de phonèmes les uns aux autres dans le *sandhi* (sū.16) ne mériterait pas que l'on s'y arrêtât, tant elle est classique, s'il ne fallait remarquer les termes mêmes de la réponse : le *sūtra* 16 dit : « *varṇāntaram avikāraḥ*, c'est un autre phonème, ce n'est pas une modification (de phonème) » ; tandis que Śabara glose : « *śabdāntaram ikārād yakaraḥ*, le *ya* est un autre *śabda* que le *i* ». Autrement dit, il ne pense plus ici à mettre l'accent sur le *varṇa* au détriment du *pada*, alors même qu'il s'agit du changement de phonème [2].

Le dernier argument du *pūrvapakṣin* (sū.11) relatif aux variations du volume du son qui seraient incompatibles avec son éternité reçoit

1. Śā.Bhā. I 1 15 p. 82 *ākāśadeśaśca śabda iti / ekaṃ ca punar ākāśam / ato'pi na nānādeśeṣu / api caikarūpye sati deśabhedena kāmaṃ deśā eva bhinnā na tu śabdaḥ /*
2. Cf. ci-dessus, pp. 40-1 la réponse de Patañjali au même problème.

une réponse curieusement inspirée d'un passage du MBh où Patañjali distingue le *sphoṭa* du *dhvani* [1] ; ce qui varie, ce n'est pas le *śabda* permanent, mais le son ou résonance *-nāda-*, *nāda* étant l'équivalent de *dhvani* [2] : « Quant à l'argument selon lequel, quand beaucoup de gens battent la *bherī* ou émettent des sons (vocaux *-śabda-*), on perçoit un grand bruit et que l'on en conclut qu'il y a accumulation des parties du son *-śabda-* (produites respectivement) par chacune des personnes, (je réponds) qu'il n'en est pas ainsi. En effet, *śabda* est sans partie, puisque nous n'avons pas connaissance d'une division en parties ; et puisqu'il est sans partie, il est impossible qu'il ait une grandeur (variable). Aussi n'est-ce pas *śabda* qui augmente. Il est doux (quand il est prononcé) par une personne ; quand il l'est par plusieurs, ce sont les mêmes phonèmes qui, parce qu'ils sont appréhendés de façon répétée et continue par les contacts et séparations (de l'air) qui remplissent tout l'espace du cercle formé par le tuyau de l'oreille, sont perçus comme s'ils avaient grandeur et parties. Les contacts et séparations qui sont produits de façon continue et qui manifestent *śabda* sont désignés par le terme « résonance » *-nāda-*. Et l'augmentation (du volume du son) relève de la résonance, non de *śabda* ». Non seulement ce passage s'inspire visiblement du MBh I 1 70 (I 181 21 sqq.), mais il paraît annoncer la doctrine du *sphoṭa* de Bhartṛhari [3] avec des expressions comme *niravayava, mahān iva, avayavavān iva* appliquées à *śabda*. En fait, Śabara ne les a probablement pas plus inventées que Bhartṛhari. Il va poser, dans les *sūtra* qui suivent, l'éternité de *śabda* pour des raisons épistémologiques qui sont propres à la Mīmāṃsā, et toutes ses réponses aux arguments du *pūrvapakṣin* supposent que l'on a déjà accepté sa démonstration [4]. La distinction qu'il est poussé à faire maintenant entre *śabda* et *nāda* (entre *sphoṭa* et *dhvani*, dit Patañjali) n'est que la conséquence de cette première décision ; le son concret sera donc la résonance évanescente portée par des vibrations de l'air, tandis que le son permanent — et porteur de signification — sera localisé dans l'éther. Ce son permanent ou éternel — implicitement *a se* d'après les présupposés de la Mīmāṃsā — ne peut

1. Cf. ci-dessous p. 368.
2. Śā.Bhā. I 1 17 p. 83 *yaccaitad bahubhir bherīm ādhamadbhiḥ śabdam uccārayadbhir mahāñśabda upalabhyate tena pratipuruṣaṃ śabdāvayavapracaya iti gamyate / naivam / niravayavo hi śabdaḥ / avayavabhedānavagamānniravayavatvācca mahattvānupapattiḥ / ato na vardhate śabdaḥ / mṛdur ekena bahubhiścoccāryamāṇe tānyevākṣarāṇi karṇaśaṣkulīmaṇḍalasya sarvāṃ nemiṃ vyāpnuvadbhiḥ saṃyogavibhāgair nairantaryeṇānekaśo grahaṇānmahān ivāvayavavān ivopalabhyante / saṃyogavibhāgā nairantaryeṇa kriyamāṇāḥ śabdam abhivyañjanto nādaśabdavācyāḥ / tena nādasyaiṣā vṛddhir na śabdasyeti /*
3. Cf. ci-dessous II iii A.
4. Cf. I 1 12 p. 76 *yadi vispaṣṭena hetunā śabdasya nityatvaṃ vaktuṃ śakyāmas tato nityapratyayasāmarthyāt*, « si nous pouvons affirmer l'éternité de *śabda* pour une raison évidente, à partir de là, en vertu de la connaissance que nous avons de l'éternité (de *śabda*) »...

en même temps être que sans partie *-niravayava-*, car une entité éternelle doit être rigoureusement simple ; toute « composition » supposerait une naissance et entraînerait une dissolution à un moment quelconque. Lorsque le son-*śabda* sera manifesté à l'ouïe par le son-*nāda*, le premier paraîtra à tort affecté des parties du second [1]. Rien ne permet ici de penser que le *śabda* permanent soit autre chose que le phonème, mais rien n'est précisé à ce sujet.

Tout cela ne semble d'ailleurs intéresser que secondairement Śabara. Ce sont en somme des arguments *ad hominem* qui permettent de déblayer la voie pour l'exposé de sa théorie, mais celle-ci ne se situe pas sur le même terrain. On retourne en effet, comme on pouvait le prévoir, à des considérations purement épistémologiques qui ne sont cependant pas une répétition pure et simple des développements déjà examinés sous les premiers *sūtra*. En effet, il n'est plus question de la connaissance révélée, mais de toute connaissance par le langage : ce qui exige le *nityatva* de *śabda*, c'est la nécessité, pour son usage, de sa pérennité. La démonstration de cette thèse est faite essentiellement en trois temps [2] : d'abord, on ne pourrait communiquer avec des mots qui disparaîtraient et renaîtraient chaque fois que l'on s'en servirait ; cela rendrait impossible leur usage, puisqu'il n'y aurait alors aucune relation sûre entre le mot et l'objet si celle-ci devait avoir pour seul garant la mémoire humaine [3] : « Si *śabda* périssait sitôt que prononcé, personne ne pourrait faire connaître une chose aux autres, si bien qu'on ne le prononcerait pas pour (faire connaître quelque chose) aux autres. Tandis que, s'il ne périt pas, il est logique que l'on ait une connaissance de son objet en l'entendant plusieurs fois ». S'il y avait simple ressemblance entre deux mots successifs dénotant la même chose, une erreur serait toujours possible. Le *sūtra* 19 revient au contraire à la permanence de la *relation* entre le mot et son objet, tant il est vrai qu'elle seule est fondamentale et que tout le reste en découle : on a déjà vu que cette relation ne peut être créée parce qu'un homme qui n'aurait aucun langage déjà tout fait à sa disposition pour désigner une chose ne pourrait jamais l'indiquer avec précision. Il semble maintenant que la permanence de la relation ne se comprenne que si l'on pose aussi celle de *śabda* [4] : « Quand on énonce le mot « vache » (*gośabda*), on a la connaissance simultanée de

1. On voit à quel point il serait dangereux de chercher dans cette dichotomie (que Bhartṛhari reprendra à sa manière) l'annonce d'un « illusionnisme », d'un *vivartavāda* à la manière du Vedānta śaṅkarien. Pour la Mīmāṃsā, il est bien évident que le *nāda* est réel comme *śabda*, mais son existence est instantanée.

2. Les sū. 21-23 ne fournissent en effet que des preuves négatives ou tout à fait subsidiaires (comme la citation quelque peu forcée d'un texte scripturaire).

3. Śā.Bhā. I 1 18 p. 84 *uccaritamātre hi vinaṣṭe śabde na cānyo'nyān artham pratyāyayitum śaknuyāt / ato na parārtham uccāryeta / atha na vinaṣṭas tato bahuśa upalabdhatvād arthāvagama iti yuktam /*

4. *Ibid.* 19 p. 86 *gośabda uccarite sarvagavīṣu yugapatpratyayo bhavati /*

toutes les vaches. C'est pourquoi (nous disons) qu'il dénote la forme (spécifique). Mais on ne peut créer la relation entre le mot et la forme (spécifique), car son créateur devrait d'abord indiquer la forme (dont il s'agit) ; or il y a beaucoup de formes (partielles) dans une vache individuelle. Par quel moyen donc indiquera-t-il la forme séparée qui est à exprimer par le mot « vache » sans avoir un mot (à sa disposition pour cela) ? Tandis que, si le mot « vache » est éternel, quand il aura été énoncé plusieurs fois, comme on l'aura auparavant entendu appliquer à d'autres individus-vaches, il fera connaître par concordance et différence qu'il exprime la forme (spécifique-vache). Pour cette raison encore il est éternel ».

Le troisième et dernier argument est en un sens le plus curieux et les commentateurs indiens avouent leur perplexité à son égard. Cependant, il semble que les présupposés de Śabara suffisent à l'éclairer [1]. Ce dernier prend à la lettre le sentiment que nous avons de répéter indéfiniment le *même* mot « vache » [2] : « On dit que le mot « vache » a été prononcé huit fois et non qu'il y a eu huit mots « vache »... Cette expression montre qu'il y a reconnaissance (du même mot). Nous reconnaissons (le même mot) et cela n'est pas dû à une faiblesse de nos organes, car les autres aussi reconnaissent que c'est le même mot ». A l'adversaire suggérant que cela pourrait être l'effet d'une simple ressemblance, Śabara réplique qu'il n'y a aucune raison de douter de ce que nous percevons immédiatement. L'autre revient alors à la charge [3] : « On reconnaît aussi une idée ou une action (comme la même). Il faut donc aussi qu'elles soient éternelles (alors que chacun sait qu'elles ne le sont pas) ». C'est en effet un postulat panindien que la cognition est instantanée, ainsi que l'action ; ce sont deux réalités temporelles, inscrites instant après instant dans la durée, et dont les différentes parties par conséquent ne peuvent coexister. Or nous disons volontiers que nous avons aujourd'hui la même idée d'une chose qu'hier ou que nous faisons la même promenade qu'hier. Il y a donc une étroite ressemblance entre une cognition, une action et une parole : même inscription dans la durée, même incapacité à former un tout qui soit perceptible simulta-

ata ākṛtivacano'yam / na cākṛtyā śabdasya sambandhaḥ śakyate kartum / nirdiśya hyākṛtiṃ kartā sambadhnīyāt / gopiṇḍe ca bahūnām ākṛtīnāṃ sadbhāvācchabdam antareṇa gośabdavācyām vibhaktāṃ ākṛtiṃ kena prakāreṇopadekṣyati nitye tu sati gośabde bahukṛtva uccaritaḥ śrutapūrvaścānyāsu govyaktiṣvanvayavyatirekābhyām ākṛtivacanam avagamayiṣyati / tasmād api nityaḥ /

1. Tandis que le commentaire de Kumārila n'est rien moins que clair et témoigne du même embarras que la traduction de G. Jha. Cf. Ślo.vār. *śabdanityatā* 390-94 et *Shabara-Bhāṣya*, transl. G. Jha I p. 39.

2. Śā.Bhā. I 1 20 p. 87 *aṣṭakṛtvo gośabda uccarita iti vadanti nāṣṭau gośabdā iti / ... anena vacanenāvagamyate pratyabhijānantīti / vayaṃ tāvat pratyabhijānīmo na naḥ karaṇadaurbalyam / evam anye'pi pratyabhijānanti / evāyam iti /*

3. *Ibid.* p. 88 *buddhikarmaṇī api te pratyabhijñāyete / te api nitye prāpnutaḥ /*

nément [1]. Si Śabara a raison, il faut donc aussi en conclure à l'éternité de la cognition et de l'action, ce qui est absurde. Réponse du Mīmāṃsaka [2] : « Cela n'est pas un défaut dans notre thèse, car (la cognition et l'action) ne sont pas perceptibles. Si elles étaient perceptibles, elles aussi seraient éternelles ». Autrement dit, ce n'est pas le caractère successif en soi qui est gênant pour concevoir qu'une chose est éternelle, c'est l'absence d'élément perceptible : on a déjà vu que la *buddhi*, l'idée ou la cognition, est *nirākāra*, sans forme, et qu'elle est inférée de la connaissance-d'une-chose. On ne la perçoit pas, parce qu'elle n'a pas de structure propre, ou peut-être même de contour propre. Elle prend celui de l'objet perçu et ne peut donc subsister au-delà de cette perception. Ce que l'on « reconnaît », c'est d'une part l'objet, d'autre part que l'on a eu soi-même la connaissance de cet objet ; la permanence relative de l'objet et celle, absolue, de l'*ātman* suffisent à rendre compte ici du phénomène de reconnaissance. Quant à l'action, on a déjà vu qu'à proprement parler elle n'existe pas ; on l'analyse en positions instantanées successives de l'objet, parce qu'on ne *voit* jamais le mouvement lui-même mais seulement la chose qui se meut. L'action est *inférée* de son résultat à chaque instant, car elle n'a pas de forme perceptible. Il n'en est plus de même pour *śabda*, dont on a bel et bien une perception *sui generis* : cette perception est l'indice de sa consistance ontologique [3]. Quand, à cette perception de *śabda*, s'ajoute la reconnaissance spontanée — encore une perception — que c'est le même *śabda*, on n'a aucune raison de douter que c'est effectivement le même *śabda* qui continue d'exister. En toute rigueur, il nous semble que Śabara n'a ainsi montré qu'une chose, la continuité de *śabda* entre deux énonciations [4], et

1. Encore n'est-ce pas là probablement la raison qui les fait rapprocher. Le Nyāya fait une comparaison analogue, cette fois pour établir le caractère non-éternel de la cognition : (Nyā.Bhā. III 2 1 p. 195) sū.*karmākāśasādharmyāt saṃśayaḥ*, « il y a doute, du fait que (la cognition) a même propriété que l'action et l'éther » ; Bhā. *asparśavattvam tābhyāṃ samāno dharma upalabhyate buddhau*, « on voit que ces deux choses (l'action et l'éther) ont même propriété que la cognition, à savoir le fait de ne pas posséder (la qualité) du toucher ». Mais ici la comparaison fait intervenir l'éther au lieu du son à dessein : la cognition n'est pas tangible, propriété qu'elle partage avec l'action qui est non-éternelle et l'éther qui est éternel. Si bien qu'on ne peut en inférer le caractère éternel ou non de la cognition et que l'on reste dans le doute.

2. *Ibid. naiṣa doṣaḥ / na hi te pratyakṣe / atha pratyakṣe nitye eva /*

3. Patañjali pose d'ailleurs une *ākṛti* des phonèmes. Cf. ci-dessus I i B p. 49 et ci-dessous II iii A p. 372, n. 1.

4. Il en était déjà de même pour l'*ātman* : on démontre l'existence de l'*ātman* par la nécessité d'assurer la continuité entre des phénomènes psychiques comme une perception et son souvenir, la perception d'une chose et le désir ultérieur de cette chose, etc. en même temps que par l'expérience interne directe de soi. Cf. Śā.Bhā. I 1 5 p. 60 sqq. Rien en tout cela ne prouve que l'*ātman* est éternel, mais on tire son éternité d'ailleurs, de la Révélation essentiellement. Il suffit donc de montrer que l'*ātman* est une réalité durable pour que d'emblée on le sache éternel.

non son éternité. En quoi par exemple cette continuité diffère-t-elle de celle d'un même individu que l'on perçoit à différentes reprises et qui n'en est pas moins corporellement périssable ? Śabara répondrait à cela en faisant appel en particulier aux notions qui interviennent dans les sū.21-22 : *śabda* n'a pas de causes matérielles qui, en dénouant leur agrégat, entraîneraient sa destruction ; mais il l'a en un sens déjà dit, puisqu'il a posé *śabda* comme *niravayava*, « sans partie ». Le corps d'un individu est au contraire immédiatement saisi comme périssable [1] parce que composé, tout comme un tissu dont on peut séparer les fils.

On peut peut-être pousser un peu plus loin l'analyse sans forcer le texte à dire plus qu'il ne veut dire : on a déjà vu que l'*ākṛti*, aspect du réel qu'exprime le mot, est précisément ce qui, dans la perception d'une chose, permet son identification ; mais l'*ākṛti* ne fait qu'unir les choses appartenant à une même classe sous le même vocable ; elle n'est pas ce qui caractérise un seul et même individu. Que la *buddhi* soit *nirākāra* traduit non seulement son imperceptibilité directe, mais aussi sans doute sa non-appartenance à une classe. Mais pour *śabda*, Śabara évite le terme *ākṛti* qui ne servirait évidemment pas son propos s'il faut tenir chaque *śabda* pour unique et non pour un individu d'une classe donnée : il parle alors d'*aikarūpya*, d'« unité de forme » [2]. Il devient évident ici que *rūpa* et *ākṛti* sont distingués à dessein : le terme *rūpa* en sanskrit reste toujours assez indéterminé, son sens allant de « couleur » à « forme ». Dans le Vaiśeṣika, il sera finalement entendu uniquement comme la « couleur », qualité spécifique de l'élément igné et lumineux ; mais ce sens n'exclut pas celui de « forme », puisque la couleur est la condition de toute visibilité (par exemple, on ne dit pas que l'eau est incolore, mais qu'elle est d'un « blanc non-brillant ») ; elle est donc ce qui délimite tout objet et en particulier toute *mūrti*, « forme matérielle ». Mais elle ne fait que dessiner le contour, la silhouette, indépendamment de toute structure. L'*ākṛti*, au contraire, implique immédiatement une composition spécifique de parties, une structure fixe. Finalement, le *rūpa*, comme toute qualité sensible, est du côté de l'individu, tandis que l'*ākṛti* caractérise la classe. Ainsi *śabda* n'a pas, ne peut avoir d'*ākṛti* pour Śabara (au contraire de Patañjali), puisqu'il est *niravayava* et unique. Et c'est toujours le même *rūpa*, le même profil individuel que chaque *śabda* nous présente à chacune de ses énonciations.

Reste, de notre point de vue, une énorme difficulté que Śabara ne semble pas apercevoir : tant qu'il se contente de répondre aux

1. *Anityatvam avagacchati rūpam eva dṛṣṭvā*, dit Śabara de l'étoffe, « on connaît sa non-éternité rien qu'à voir sa forme » (I 1 21 p. 90).

2. Cf. ci-dessus p. 184.

objections du *pūrvapakṣin*, rien ne vient indiquer que *śabda* soit autre chose que le phonème séparé, car il s'est effectivement placé sur le même terrain que l'adversaire, celui de la prononciation actuelle de la parole, c'est-à-dire en fait des sons qui la composent. Quand au contraire il commence à exposer sa thèse en son nom propre (sous les *sūtra* 18-23), *śabda* n'est plus et ne nous semble plus pouvoir être autre chose que le mot : il s'agit du mot *gauḥ* comme porteur de signification et non comme l'ensemble des phonèmes *g.au.h.* qui le composent quand on l'énonce ; on est passé d'une réalité diachronique à une réalité synchronique (celle de la signification) sans que la distinction en soit faite. Pouvait-elle l'être, d'ailleurs, alors que le terme *śabda* englobait l'ensemble de la parole et du langage ? A ce niveau en tout cas, Śabara se soucie plus d'épistémologie que d'ontologie ou de psychologie, quoique son raisonnement semble prouver une éternité d'être de *śabda* ; mais il ne rappelle plus alors que *śabda* n'est pas autre chose que les phonèmes. Il ne le peut pas puisqu'il réclame l'éternité d'être pour *śabda*-porteur de significations. Il est vrai qu'il parle de *śabda* comme *niravayava*, et que la seule unité de langage qui puisse, à l'analyse, se présenter ainsi est le *phonème*, mais il raisonne uniquement sur le *mot*. Il faut donc qu'implicitement le mot reste pour lui uniquement le matériel sonore dont il est formé. Ce qui devient synchronique (et même éternel), ce sont les phonèmes et non la fonction signifiante du mot. Il appartiendra à Kumārila d'expliciter cet aspect de la doctrine en posant l'éternité des *varṇa* et l'absence de classe pour chaque *varṇa*, c'est-à-dire leur unicité ontologique. Mais on ne peut se défendre du sentiment que Śabara a été pris au piège tendu par son ou ses adversaires : parti de considérations épistémologiques, il est entraîné sur un terrain qu'il n'a pas choisi et ne parvient pas à réaliser la cohérence parfaite de sa doctrine.

Cependant, on peut se demander pourquoi il s'en est tenu à la seule réalité des phonèmes : cela peut être aussi en vertu de présupposés épistémologiques. La parole diachronique ne peut être distinguée du langage synchronique si l'on ne donne aucune consistance ontologique à la pensée et que celle-ci soit uniquement le contact instantané d'un *ātman*-conscience pure et astructurée et du monde extérieur. La parole comme le langage est une réalité embarrassante, qui n'est ni le monde des choses ni la conscience, mais qui sert à la communication des consciences à propos de ce qu'il y a à faire dans le monde des choses. On doit donc lui donner une réalité objective ; celle-ci doit correspondre rigoureusement à la perception que nous en avons, qui est une perception auditive diachronique. La réalité dans la parole doit correspondre à l'instant de perception, à ce que l'on peut en percevoir dans une seule cognition, c'est-à-dire au phonème. Le Mīmāṃsaka ne s'est pas donné le droit de poser une réalité autre que celle-là : si

le mot avait une existence objective (c'est-à-dire spatiale) on devrait le percevoir en simultanéité, ce qui est impossible. Il a senti le problème de façon d'autant plus aiguë qu'il cherchait à énoncer les conditions objectives de la connaissance et n'a pu que dédoubler la réalité du phonème en *śabda* permanent et en *nāda* évanescent. N'a-t-il pas, ce faisant, lui aussi supposé un « élément invisible », comme il reprochait au padavādin de le faire ? Il est probable que, finalement cela ne le gêne guère, car il pense les problèmes, non pas en « physicien » à la manière des Vaiśeṣika, mais en théoricien de la connaissance. Le centre de sa démonstration reste bien, sous le *sūtra* 20, la permanence de l'usage, ce fait proprement extraordinaire pour ceux qui ont encore le pouvoir de s'étonner devant la réalité humaine, que le langage est toujours là à notre disposition. Śabara est tout près de dire qu'on peut bien donner telle solution que l'on voudra au problème métaphysique, pourvu que soit rendue intelligible cette permanence du langage [1] : « — Le *śabda* (énoncé) hier a péri, et celui d'aujourd'hui est différent. — Non, il n'a pas péri puisque nous le percevons à nouveau. En effet, ce que l'on a perçu, puis que l'on reconnaît en le percevant à nouveau après ne l'avoir plus vu pendant un moment, on ne suppose pas que cela a péri. Si on le supposait, alors, en les voyant une seconde fois, on ne croirait pas (voir) sa mère, sa femme ou son père. On ne suppose pas qu'une chose n'existe plus simplement parce qu'on ne la perçoit plus. Nous admettons qu'une chose n'existe plus quand nous savons qu'il n'y a aucun *pramāṇa* (qui la fasse connaître). Or, quand on a la perception comme *pramāṇa*, on ne peut pas ne pas avoir de *pramāṇa* (pour la connaître). Quand on perçoit à nouveau qu'une chose existe sans erreur possible, cette chose ne saurait être non-existante... » etc.

4. *La phrase.*

Le mot n'en reste donc pas moins le porteur exclusif de la signification, ou, en termes plus proches de ceux de notre philosophe, c'est un groupe de phonèmes donné qui dénote un objet. Passant au problème de la phrase, on s'en tiendra donc au mot comme unité signifiante plutôt qu'au phonème-unité sonore. Si la fonction signifiante se réduit à la désignation d'un objet, que peut-on appeler « l'objet d'une phrase » — *vākyārtha* — ? Il est difficile d'échapper à la

1. Śā.Bhā. I 1 20 p. 88 *hyastanasya śabdasya vināśād anyo'dyatana iti cet / naiṣa vinaṣṭaḥ / yata enam punar upalabhāmahe / na hi pratyakṣadṛṣṭam muhūrtam adṛṣṭvā punar upalabhyamānam pratyabhijānanto vinaṣṭam parikalpayanti / parikalpayanto dvitīyasaṃdarśane mātari jāyāyām pitari vā nāśvasyuḥ / na hyanupalambhamātreṇa nāstītyavagamya naṣṭa ityeva kalpayanti / apramāṇatāyāṃ viditāyāṃ nāstītyavagacchāmaḥ / na hi pramāṇe pratyakṣe satyapramāṇatā syāt / astīti punar avyāmohenāvagamyamāne na kvacid apyabhāvaḥ / ...*

question puisque la véritable unité de parole, et surtout de la parole védique, est la phrase. Elle se complique encore, car l'adversaire (supposé ou réel) se souvient qu'on a défendu l'innéité de la relation entre le *mot* et son objet pour assurer l'autorité absolue de la Révélation. Il est donc parfaitement fondé à remarquer [1] : « Même si le mot -*śabda*- et sa relation à l'objet sont innés, permanents, le *dharma* ne peut être ce qui est indiqué par l'injonction védique. Car une injonction, c'est une phrase. En effet, dans la phrase « Que celui qui désire le ciel fasse l'oblation de l'*Agnihotra* », il n'y a pas un seul *mot* qui (à lui seul) veuille dire qu'on a le ciel par l'*Agnihotra*. On ne le sait que lorsque les trois mots (*agnihotraṃ juhuyāt svargakāmaḥ*) ont été énoncés, et il n'existe pas de quatrième mot autre que ce groupe de trois mots (qui *dénote* le ciel-par-l'*Agnihotra*). Or un tel groupe (de mots), on ne le rencontre pas dans le monde profane, ce qui (seul) nous permettrait de connaître un objet d'après l'usage courant. Les mots eux-mêmes sont utilisés, et leur objet est permanent. Mais leur groupe, lui, n'est pas utilisé. C'est pourquoi, ou bien l'objet du groupe est artificiel, ou bien il est une illusion. D'autre part, les objets (respectifs) des mots à eux seuls ne sont pas l'objet de la phrase. Le mot, en effet, s'applique à une chose dans ce qu'elle a de général -*sāmānya*-, tandis que la phrase s'applique à une chose particulière -*viśeṣa*-. La chose générale est une chose, la chose particulière en est une autre. On n'a donc pas connaissance de l'objet de la phrase à partir de l'objet des mots, puisque les deux sont sans rapport. S'ils sont sans rapport, la connaissance de n'importe quel objet de mot devrait faire connaître un objet différent, et la connaissance d'un seul objet de mot devrait les faire connaître tous. Or il n'en est pas ainsi ; c'est donc que l'objet de la phrase est différent (de l'objet des mots) ».

Double constatation donc, de la part de l'adversaire : dans les textes révélés, ce n'est pas le mot mais la phrase qui exprime précisément ce qu'ils ont à dire de neuf sur le monde invisible. Le Mīmāṃsaka avait déjà éprouvé des difficultés pour expliquer la possibilité même d'une révélation du totalement invisible, et voilà que le détour qu'il

1. *Ibid.* 24 p. 91 *yadyapyautpattiko nityaḥ śabdaḥ sambandhaśca tathāpi na codanālakṣaṇo dharmaḥ / codanā hi vākyam / na hyagnihotraṃ juhuyāt svargakāma ityato vākyād anyatamāt padād agnihotrāt svargo bhavatīti gamyate / gamyate tu padatrayasamudāyāt / na cāyam samudāyo'sti loke / yato'sya vyavahārād artho'vagamyate / padānyamūni prayuktāni teṣāṃ nityo'rthaḥ / aprayuktaśca samudāyaḥ / tasmāt samudāyasyārthaḥ kṛtrimo vyāmoho vā / na ca padārthā eva vākyārthaḥ / sāmānye hi padam pravartate viśeṣe vākyam / anyacca sāmānyam anyo viśeṣaḥ / na ca padārthād vākyārthāvagatiḥ / asambandhāt / asati cet sambandhe kasmiṃścit padārthe'vagate'rthāntaram avagamyeta / ekasminnavagate sarvam avagataṃ syāt / na caitad evam bhavati / tasmād anyo vākyārthaḥ / Vākya* ne peut être traduit par « proposition » parce qu'il n'implique pas forcément une unité syntaxique et encore moins un seul verbe personnel. C'est plutôt un groupe de mots exprimant complètement ce que veut dire quelqu'un.

a pris, à savoir la théorie de l'innéité de tout langage, se retourne maintenant contre lui : dans l'usage profane comme dans les textes religieux, l'unité de parole est la phrase ; tel est le fait contingent qui jusqu'à présent a été passé sous silence. Les phrases semblent toujours nouvelles et adaptées à toutes sortes de nuances de sens ; la chose ne ferait pas difficulté à la rigueur pour la parole profane, dont la Mīmāṃsā est prête à reconnaître qu'elle n'est pas infaillible, et l'on pourrait admettre que chaque phrase est fabriquée par les hommes. Mais cette explication est inapplicable à la *śruti*, dont on a démontré qu'elle n'était le fait de personne [1] (et cela, avant même que l'on ait affirmé l'innéité du langage en général). La phrase ne devrait donc pas avoir d'autres « objets » que ceux ou celui des mots qui la composent. Mais, et c'est là la seconde constatation du *pūrvapakṣin*, en fait la phrase n'a pas même objet que les mots. Puisque, d'une part, on n'a pas de mot unique et inné indiquant le ciel comme récompense de l'*Agnihotra*, et que, d'autre part, la *śruti* révèle cela par une phrase de trois mots qui ne correspond par définition à aucune expérience courante, c'est donc que les injonctions védiques sont fabriquées et qu'elles n'ont pas autorité pour nous révéler le *dharma*. Le problème est ainsi exactement délimité dans toute sa généralité.

Mais la phrase qui est ici prise en considération et le sera ensuite par le *siddhāntin* est d'un type qui nous rapproche curieusement de la proposition aristotélicienne. Alors que tous les textes védiques tournent autour de prescriptions enjoignant des actes, alors que c'est encore à partir de propositions exprimant des ordres (« Amène la vache »...) que le jeune enfant apprend progressivement le langage par la méthode de concordance et de différence, on ne retient ici que le rapport sujet-prédicat, et même moins : « la vache blanche » ou « est blanche ». Le verbe restant inexprimé de toutes façons, on n'a pas le moyen de savoir s'il s'agit vraiment d'une proposition complète, et l'on peut tout aussi bien imaginer que l'expression « la vache blanche » entre dans une phrase à titre de sujet (puisqu'elle est au nominatif). La seule difficulté considérée en effet est de savoir comment le substantif exprimant le *sāmānya* peut entrer en combinaison avec un terme adjectif qui exprime le *viśeṣa*. Aucun des adversaires ne conteste cette façon de poser le problème, car ils se réfèrent l'un et l'autre en cela à l'enseignement du *Mahābhāṣya* : celui-ci nous apprend en effet que, lorsqu'un terme exprimant une qualité est au même cas que le substantif, il ne fait que « spécifier » son substrat [2] : « Parfois, la qualité est ce qui « particularise » -*viśeṣaka*- son support. Par exemple : l'étoffe (est) blanche... Quand la qualité est ce qui particularise son

1. Cf. ci-dessus p. 76.
2. MBh ad I 4 21, I 321 12 sqq. *iha kadācid guṇo guṇiviśeṣako bhavati / tad yathā / paṭaḥ śukla iti / ... tad yadā tāvad guṇo guṇiviśeṣako bhavati paṭaḥ śukla*

support comme dans « l'étoffe (est) blanche », il y a « communauté de substrat » entre la qualité et son support. En ce cas, on ne peut se référer à la qualité comme élément principal sans employer le suffixe abstrait *-bhāvapratyaya-* ». D'autre part, cet emploi de l'adjectif (ou du moins de ce que nous appelons ainsi) est à maintes reprises expliqué dans le MBh par la chute d'un suffixe de possession (*-mant* ou *-vant*) [1]. Patañjali ici ne fait plus allusion à la dénotation de l'*ākṛti* par le substantif, et il explique l'accord en cas, nombre et genre par la « communauté de substrat » *-sāmānādhikaraṇya-* du substantif et de l'adjectif ainsi analysé ; *paṭaḥ śuklaḥ* signifierait donc proprement : « l'étoffe est (la chose possédant) le blanc », et l'on voit qu'en effet les deux termes s'appliquent identiquement à la même chose réelle, la pièce d'étoffe délimitée pour la vue par sa couleur blanche [2]. Une fois de plus, l'*artha* du mot est bien la chose réelle, l'objet de la perception et rien d'autre. L'explication de Patañjali est encore facilitée par l'analyse de la substance dont il dit que, pour la perception, elle n'est pas différente des qualités, et que l'on peut même la ramener à un *guṇasaṃdrāva*, une « confluence de qualités » [3].

C'est précisément de là que surgit une difficulté pour Śabara qui, lui, est pressé par l'adversaire de tenir les deux bouts de la chaîne : on continue d'affirmer, comme l'auteur du MBh, que l'adjectif *śukla* est, non plus *viśeṣaka*, « ce qui particularise », mais *viśeṣa*, « la chose particulière », ou « le trait particulier qui distingue une chose » à savoir celle dont il s'agit présentement et que nous pouvons avoir sous les yeux. *Śukla* est encore analysé implicitement en « (chose possédant) le blanc » et dénote la chose présente que distingue sa couleur blanche ; mais il faut en même temps expliquer comment on peut le mettre en relation avec le substantif qui, lui, dénote toutes les vaches à la fois puisque celles-ci ont toutes même *ākṛti*. Il y a donc un mot qui montre toutes les vaches et l'autre qui n'en montre qu'une, ou du moins que le groupe des vaches blanches (suivant que l'on a le singulier ou le

iti tadā sāmānādhikaraṇyaṃ guṇaguṇinoḥ / tadā nāntareṇa bhāvapratyayaṃ guṇapradhāno bhavati nirdeśaḥ / Le *kadācit*, « parfois », distingue ce cas de celui où la qualité est directement exprimée à titre d'élément principal, par exemple sous la forme *paṭasya śuklaḥ*, « le blanc de l'étoffe ».

1. Cf. surtout MBh ad V 2 94 vār 3, II 394 8 *guṇavacanebhyo matupo luk vaktavyaḥ / śuklaḥ kṛṣṇa iti / avyatirekāt siddham / na guṇo guṇinaṃ vyabhicarati /* « il y a chute du suffixe-*mant* dans les termes qui expriment la qualité : blanc, noir... Cela est établi du fait qu'il n'y a pas de différence ; la qualité n'excède pas son support ». Cf. sur toute cette analyse de *guṇa* L. Renou, *Terminologie*, s. v. *guṇa*, pp. 138-9.

2. Identiquement en effet, puisque ce n'est pas le contenu conceptuel de chaque terme qui est envisagé mais la chose concrète à laquelle ils se réfèrent : elle est tout entière « chose possédant le blanc » et tout entière étoffe ; le blanc est celui de l'étoffe comme l'étoffe n'est que blanche. Il est impossible pour la perception d'isoler les deux aspects l'un de l'autre.

3. Cf. MBh ad V 1 119 vār 5, II 366.

pluriel). Śabara n'essaie pas d'échapper à la problématique de l'adversaire en disant par exemple que le substantif fournit l'*ākṛti*, la structure identifiable de la substance [1], tandis que l'adjectif en donne la couleur qui la rend à la fois perceptible et distincte des autres. Une telle analyse ne pourrait se faire qu'au niveau du concept et elle n'a pas cours dans la problématique indienne, où l'analyse se réfère *directement* à la chose réelle. C'est dans cette perspective qu'il faut entendre par conséquent la défense du *siddhāntin* [2] : « Les mots, après avoir exprimé leurs objets respectifs, cessent d'opérer. Maintenant, ce sont les objets des mots qui, étant connus, font connaître l'objet de la phrase. — Comment cela. — Quand on connaît une qualité : « blanc » ou « noir », cela suffit pour produire la connaissance de la chose qui possède cette qualité. C'est pourquoi ceux qui désirent (donner) la connaissance de la chose possédant cette qualité prononcent seulement le terme qui exprime la qualité, et leur intention se réalisera telle qu'ils l'avaient formée : on aura la connaissance d'une chose particularisée (par la qualité). Or la connaissance d'une chose particularisée, c'est cela l'objet de la phrase. Si l'objet de la phrase est ainsi connu précisément par autre chose (que la phrase), qui dira jamais que l'on a une faculté invisible du groupe de mots (à supposer) à partir de son objet ? De plus, on peut savoir cela par concordance et différence : en effet, on a parfois, par suite d'une défaillance mentale, une situation où, à partir des mots qui ont été prononcés, on ne détermine pas leurs objets. Alors, en aucun cas on ne saurait avoir connaissance de l'objet de la phrase si elle n'a pas d'objet

1. C'est ici le lieu de rappeler le texte sur l'*ākṛti* examiné plus haut et de le comprendre dans toute sa force : cf. Śā.Bhā. I 3 33 et ci-dessus p. 171 « L'*ākṛti* est de soi toujours en relation avec un individu et quand un des termes de la relation, l'*ākṛti*, est connu, l'autre terme est également connu. Cela est en effet une chose de soi évidente que lorsqu'un mot est énoncé, on a la connaissance d'un individu ». Ici l'*ākṛti* qui est envisagée est dans une phrase où elle se trouve particularisée, c'est pourquoi l'on parle d'un individu. Ce qui importe toutefois, c'est que l'*ākṛti* n'est jamais connue seule, mais toujours avec le ou les individus qu'elle structure. Elle n'est pas un concept isolable. Le *Bhāṣya* sur le *sūtra* I 1 19 complète notre information quand il dit que le mot, en exprimant l'*ākṛti*, dénote tous les individus possédant cette *ākṛti* : *gośabda uccarite sarvagavīṣu yugapatpratyayo bhavati / ata ākṛtivacano'yam /* Cf. ci-dessus pp. 164 et 186. On peut donc dire que, pris isolément, le mot dénote tous les individus de même *ākṛti* (donc de même classe), tandis que la phrase doit limiter sa portée.

2. Śā.Bhā. I 1 25 p. 96 *padāni hi svaṃ svam padārtham abhidhāya nivṛttavyāpārāṇi / athedānīm padārthā avagatāḥ santo vākyārthaṃ gamayanti / katham / yatra hi śukla iti vā kṛṣṇa iti vā guṇaḥ pratīto bhavati / bhavati khalvasāvalaṃ guṇavati pratyayam ādhātum / tena guṇavati pratyayam icchantaḥ kevalaṃ guṇavacanam uccārayanti / sampatsyata eṣāṃ yathāsaṅkalpito'bhiprāyaḥ / bhaviṣyati viśiṣṭārthasampratyayaḥ / viśiṣṭārthasampratyayaśca vākyārthaḥ / evam ced avagamyate'nyata eva vākyārthaḥ ko jātucid adṛṣṭā padasamudāyasya śaktir arthād avagamyata iti vadiṣyati / api cānvayavyatirekābhyām etad avagamyate / bhavati hi kadācid iyam avasthā mānasād apyāghātāt / yad uccaritebhyaḥ padebhyo na padārthā avadhāryante / tadānīm niyogato vākyārthaṃ nāvagaccheyur yadya-*

séparé ; or on n'en a connaissance en aucun cas. De plus, celui qui, même sans que le mot ait été prononcé, a l'idée de blancheur, a précisément l'idée d'une chose qualifiée par le blanc. C'est pourquoi la connaissance de l'objet des mots est précisément l'objet de la phrase, et ce dernier n'a aucun rapport avec le groupe de mots (envisagé en tant que tel et différent des mots). Quant à (l'objection qui m'a été faite), que l'objet du mot directement énoncé (l'*ākṛti* « vache » qui donne la connaissance de toutes les vaches) ne peut être écarté d'aucune chose particulière (par exemple des vaches noires si l'on qualifie les vaches par le blanc) pour s'accorder avec la phrase, — cela est tout à fait vrai, (mais voici ce qui se passe) : quand on reconnaît que l'objet d'un mot utilisé isolément apparaît pour rien faute d'un but, alors on reconnaît que (le mot) a un objet particularisé et que c'est cela l'objet de la phrase ; mais ce n'est pas toujours le cas. S'il en est ainsi, on a réfuté l'(objection) selon laquelle la négation des autres qualités ne peut être l'objet du mot (exprimant une qualité) ».

Ce texte, pris en lui-même, se prêterait à plus d'une interprétation. En particulier, l'affirmation que l'idée de blancheur n'est pas autre chose que l'idée d'une chose blanche pourrait faire dire à un empiriste que le philosophe indien, comme lui, ne croit qu'à la pensée par images et que les concepts ne sont rien d'autre que des images mentales. La seule difficulté à cette interprétation, c'est que jamais notre texte ne parle d' « image » ; il n'est même pas question de « souvenir » (et d'ailleurs la nature « imaginaire » de celui-ci n'est pas mise en lumière par les philosophes brahmaniques)[1]. L'empirisme d'ailleurs

syāpārthagarthyam abhaviṣyat | niyogatas tu nāvagacchanti | api cāntareṇāpi padoccāraṇaṃ yaḥ śauklyam avagacchatyavagacchatyevāsau śuklaguṇakam | tasmāt padārthapratyaya eva vākyārtho nāsya padasamudāyena sambandhaḥ | yat tu śrautaḥ padārtho na vākyānurodhena kutaścid viśeṣād apavartitum arhatīti | satyam evaivam etat | yatra kevalaḥ padārthaḥ prayujyamānaḥ prayojanābhāvād anarthakaḥ saṃjāyata ityavagatam bhavati tatra vākyārtho'pi tāvad bhavatviti | viśiṣṭārthatāvagamyate na sarvatra | evaṃ ca sati guṇāntarapratiṣedho na śabdārtha ityetad api parihṛtam bhavati |

1. Cf. par exemple ce que dit Śabara sous le *sūtra* I 1 5, dans la discussion sur la nécessité de poser l'existence de l'*ātman* pour expliquer la continuité de la vie psychique (p. 65) : *smṛtir apīcchāvat pūrvajñānasadṛśaṃ vijñānam pūrvavijñānaviṣayaṃ vā smṛtir ityucyate*, « le souvenir aussi est comme le désir : on appelle « souvenir » soit une connaissance semblable à une connaissance antérieure, soit une connaissance ayant pour objet une connaissance antérieure ». Cette analyse est mise dans la bouche de l'adversaire, mais elle énonce ce qui est commun aux deux interlocuteurs. Le problème du souvenir est, semble-t-il, pour les Indiens, celui de savoir comment on peut avoir aujourd'hui connaissance d'une chose vue hier, en l'absence même de cette chose, c'est-à-dire comment le souvenir *reproduit* la perception d'hier (ou voit la perception d'hier, ce qui revient au même) en l'absence de son objet. Plutôt que de chercher la médiation de l'image mentale — notion obscure entre toutes d'ailleurs —, ils tendent à expliquer comment, à distance, peut se rétablir une sorte de contact avec l'objet. Le souvenir ne peut être conçu comme une « représentation » de l'objet si la perception ne l'est pas non plus. On retrouve toujours la même absence d'une structure de la connaissance elle-même.

ne prend son sens que par la critique de la notion de raison, dont on ne trouverait pas trace non plus dans le brahmanisme. La phénoménologie serait en apparence plus autorisée à reconnaître ses propres analyses dans celles de Śabara[1], et à faire de l'*artha* l'objet intentionnel, celui que vise la pensée. Mais que fera-t-on alors du *prayojana*, de la notion de « but » qui est invoquée pour amener à coïncidence la dénotation du substantif et celle de l'adjectif ? La « visée » reprend alors un sens très banal et très extérieur au discours.

Il n'en reste pas moins que Śabara, en affirmant que l'idée de blancheur n'est que celle d'une chose blanche, transforme en proposition philosophique l'analyse des grammairiens. Si l'adjectif exprimant une qualité sensible a d'emblée une dénotation particulière, c'est d'abord sans doute parce que la qualité est inséparable de son support concret : la blancheur, ce n'est pas l'idée de toutes les choses blanches comme l'*ākṛti* « vache » est l'idée de toutes les vaches. Il n'y a pas, autrement dit, une classe *-jāti-* des choses blanches comme il y a une classe de la vache (ou du brahmane), parce que la qualité n'est pas un être subsistant par lui-même. Il n'y a de classe que d'êtres subsistants distingués par une structure propre permanente. On peut donc parler de la vache « en général » *-sāmānya-* mais non de telle couleur « en général »[2]. Déjà Patañjali avait montré l'impermanence du *guṇa* par opposition à la substance et à son *ākṛti* et, ce faisant, il se bornait lui-même à continuer une tradition, puisqu'il citait deux *kārikā* vraisemblablement empruntées quoique leurs auteurs nous soient inconnus[3]. Mais cela ne suffirait pas à faire com-

1. Cf. en particulier cette affirmation d'apparence tout à fait semblable dans Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 10 : « Le rouge et le vert ne sont pas des sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet... Cette tache rouge que je vois sur le tapis, elle n'est rouge que compte tenu d'une ombre qui la traverse, sa qualité n'apparaît qu'en rapport avec les jeux de la lumière, et donc comme élément d'une configuration spatiale. D'ailleurs, la couleur n'est déterminée que si elle s'étale sur une certaine surface, une surface trop petite serait inqualifiable. Enfin, ce rouge ne serait à la lettre pas le même s'il n'était le « rouge laineux » d'un tapis ». On sent immédiatement que l'analyse fine de Merleau-Ponty cherche à retrouver sous un monceau de préjugés philosophiques la perception naïve sans interprétation. L'affirmation brute de Śabara se présente au contraire comme une construction systématique, non critiquée parce qu'elle s'insère dans toute une tradition.

2. Quoique l'on puisse dire *śauklya*, « la blancheur », terme abstrait dérivé de l'adjectif *śukla*. Mais j'ai déjà fait remarquer qu'il est un peu imprudent de traduire d'emblée les termes abstraits sanskrits comme s'ils signifiaient une idée générale au sens où nous entendons ce mot. *Śauklya*, c'est strictement « le fait d'être blanc », le fait qu'il y a du blanc, donc une chose blanche. C'est seulement dans le contexte Vaiśeṣika que l'on peut se risquer à traduire *śauklya* par « le blanc » et *śuklatva-tva* par « la blancheur en général » comme *gotva* par « bovinité », le *sāmānya* devenant alors une catégorie de l'être (quoique privé de *sattā*).

3. MBh ad IV 1 44, II 217 1 *sattve niviśate'paiti pṛthagjātiṣu dṛśyate | ādheyaścākriyājaśca so'sattvaprakṛtir guṇaḥ || apara āha | upaityanyajjahātyanyad*

prendre pourquoi Śabara ne se pose pas la question de savoir ce qui fait que le blanc est malgré tout toujours distinct du bleu et du rouge ; la réponse est sans doute qu'il ne pouvait pas et que d'ailleurs il n'avait pas besoin de se la poser. La connaissance restant au niveau de la perception même lorsqu'on traite de la parole, on n'a que faire de la notion générale de blancheur. De plus, si nous nous plaçons dans la perspective de la théorie de la connaissance brahmanique, nous ne recherchons pas la connaissance de la chose en elle-même et pour elle-même — encore que nos philosophes de la Mīmāṃsā et du Nyāya aient le sentiment de connaître les choses telles qu'elles sont, sinon en elles-mêmes —, mais nous avons besoin de connaître les choses pour l'action, et en dernier ressort pour le bien de l'homme. Or la qualité sensible, celle qui s'exprime par l'adjectif qualificatif, la seule envisagée ici, ne sert pas à connaître une chose en général mais seulement à la distinguer des autres choses de même espèce. Si l'on indique une vache à quelqu'un, on ne mentionnera sa couleur que pour la distinguer des autres vaches qui sont là ; s'il n'y a pas à s'y tromper, on passera sa couleur sous silence. Si, au contraire, on veut indiquer telle vache blanche parmi d'autres vaches blanches, on fera volontiers appel à une comparaison entre les degrés de blanc : « celle qui est plus blanche, ou moins blanche que les autres... » Il n'y a pas de contexte où l'on ait à mentionner le blanc en tant qu'il s'étend à toutes les choses blanches ; il faut sans doute ajouter qu'implicitement le philosophe brahmanique pense que la qualité sensible est indéfinissable ; elle ne peut être que montrée du doigt ou nommée à celui qui l'a déjà vue ; les textes font souvent allusion à l'impossibilité de faire connaître ce qu'est une couleur à un aveugle-né[1]. On sait que l'on a affaire

dṛṣṭo dravyāntareṣvapi | vācakaḥ sarvaliṅgānāṃ dravyād anyo guṇaḥ smṛtaḥ || « La qualité entre dans une chose, elle la quitte, on la trouve dans des classes (d'êtres) différentes, elle a un support, ne naît pas d'une action et n'a pas pour radical une chose ». Un autre a dit : « La qualité accède à une chose, en quitte une autre, on la voit aussi dans des substances différentes, elle exprime tous les genres (grammaticaux) et elle est différente de la substance ». On notera que *guṇa* est à la fois la qualité et le terme exprimant la qualité. *Akriyāja* exclut le participe passé et *asattvaprakṛti* les termes pourvus d'un suffixe de possession. Il ne s'agit d'ailleurs que des qualités sensibles, telles qu'elles sont énumérées en V 1 119, II 366 14 : *śabdasparśarūparasagandhā guṇāḥ*.

1. Que la physique moderne la définisse en longueurs d'onde ne change rien à l'affaire. Cf. sur cette analyse Śā.Bhā. I 1 5 p. 68 sqq. et plus spécialement 70 : *kaḥ śukla nāma | yatra śuklatvam asti | kiṃ śuklatvaṃ nāma | yatra śuklaśabdapravṛttiḥ | kva tasya pravṛttiḥ | yacchuklaśabda uccarite pratīyate |* « — Qu'est-ce qu'on appelle « blanc » ? — Ce en quoi se trouve la blancheur — *śuklatva* —. — Qu'est-ce qu'on appelle « blancheur » ? — Ce à quoi s'applique le mot « blanc ». — Et à quoi s'applique-t-il ? — A ce qui est connu quand le mot « blanc » est prononcé ». Que l'on n'aille pas crier au nominalisme. Car la relation innée subsiste ici entre le mot et son objet, et c'est elle seule qui peut permettre d'objectiver une connaissance sensible en elle-même incommunicable. Autrement dit, on ne peut la décrire mais seulement la nommer, et elle n'en est pas moins objective. On voit

à du bleu seulement si l'on voit le bleu, de même que l'on n'apprécie les notes de musique qu'à l'oreille. La qualité sensible est donc fonctionnellement ce qui distingue, et en particulier ce qui distingue une chose ou un groupe de choses des choses de même espèce. C'est pourquoi Śabara pose sans hésiter, en accord d'ailleurs avec son adversaire, que la qualité particularise. Il n'a pas vu le problème de la connaissance du bleu en tant que bleu, parce que fonctionnellement il n'en avait pas besoin.

Quant à l'objet de la phrase, il est assimilé d'abord à l'objet particulier exprimé par l'adjectif, puisque l'on sait que l'action doit se rapporter à une chose particulière (même si pour le moment on n'examine que le membre de phrase « la vache (est) blanche »). Si donc l'on a, à côté d'un terme particulier un terme général, comme ce dernier doit avoir une raison d'être là *-artha-*, surtout s'il est compris dans une phrase de *śruti*, il faut restreindre sa portée de manière à le rendre applicable au but *-prayojana-* de la phrase. Śabara laisse poindre ici l'idée que, dans l'expression *vākyārtha*, le mot *artha* n'a pas tout à fait le même sens que dans l'expression *padārtha* : *l'artha* du mot, nous l'avons vu, c'est l'objet concret en tant que structuré par son *ākṛti*, c'est même l'ensemble des objets ayant même *ākṛti*. L'*artha* de la phrase est plutôt le but, non pas de la phrase énoncée en elle-même, mais de l'action-en-train-d'advenir ou à-faire-advenir, ce que nous appellerions d'une manière générale « un fait ». Car, même lorsqu'on examine exclusivement le rapport substantif-adjectif comme étant la seule difficulté théorique à résoudre au sujet de la phrase, il reste entendu que le verbe est ce qui unit tous les termes entre eux et oblige à les rapporter, non pas à un même « sens », mais à une même situation. C'est d'ailleurs ce qu'exprime déjà clairement le *sūtra* I 1 25 lui-même malgré sa concision[1] : « Les (mots) qui sont ainsi (i.e. en

aussi que *śuklatva*, l'abstrait, ne désigne pas autre chose que ce qu'exprime le mot *śukla*. Le « fait d'être blanc », ici, n'est pas autre chose que le fait d'être exprimable par le mot « blanc ». Cette expérience de la couleur est mise en parallèle par Śabara avec celle que l'on a de son propre *ātman* : elle est le type même de la connaissance objective (i.e. d'un objet) incommunicable.

1. Mī.sū. I 1 25 p. 95 *tadbhūtānāṃ kriyārthena samāmnāyo'rthasya tannimittatvāt ||* Il serait difficile ici de comprendre *kriyārthena* comme « l'objet du verbe », au sens où l'on dit « l'objet du mot » ; d'abord parce que cet objet n'existe pas selon la conception de la Mīmāṃsā qui a besoin d'une structure spatiale stable pour parler d'existence, et simplement aussi parce qu'il faudrait comprendre que « les mots sont mentionnés en même temps que l'objet du verbe », ce qui est incohérent ; les mots ne sont mentionnés qu'avec les mots. La *Prabhā*, commentaire donné avec l'édition utilisée des *sūtra* et du *Bhāṣya*, glose ainsi *kriyārthena* (p. 95) : *kriyā sādhyasādhanetikartavyatāviśiṣṭā bhāvanā | arthaḥ prayojanam | tathā ca tādṛśaviśiṣṭakriyāpratītarūpaprayojanoddeśenetyarthaḥ |* « *kriyā*, c'est l'impulsion à agir (lit. le « faire-advenir ») particularisée par ce qui est à réaliser, les moyens de le réaliser et ce qu'il faut faire ; *artha*, c'est le but ; ainsi le sens (de l'expression *kriyārthena*) c'est : en référence au but consistant en ce qui est connu par la *kriyā* ainsi particularisée. »

relation innée avec leurs objets) sont mentionnés en vue d'une action -*kriyārthena*-, parce que ce sont les objets (des mots) qui en sont la cause ». On voit déjà comment il est possible d'avoir dans une même phrase plusieurs *padārtha* et que le *vākyārtha* soit unique, quoique formé exclusivement de cette multiplicité de *padārtha*. Son unité est celle de l'action qui, effectivement, unifie le champ perceptif ou l'univers du discours autrement qu'en y créant une nouvelle structure stable. C'est l'unité d'un mouvement ou d'un complexe de mouvements s'appliquant aux choses désignées pour y produire un certain résultat. L'action, quoique diversifiée et par essence multiple, n'est elle-même unique, c'est-à-dire exprimée par une seule phrase, qu'en référence à son résultat qui est son but. Mais à côté de la phrase qui exprime l'action orientée vers le but, il y a place pour une autre phrase qui, elle, relie directement l'action au but poursuivi. Ainsi la phrase *svargakāmo yajeta* a pour but le sacrifice à accomplir -*yajeta*-, tandis que *svargakāma*, « celui-qui-désire-le-ciel » n'est ici qu'une spécification de l'agent. Il faut donc une autre phrase telle que par exemple « le sacrifice procure le *svarga* », pour que le but de l'action soit à son tour exprimé. Il y a donc comme un dédoublement du but, qui en fait est unique, pour rendre compte de l'unité du *vākyārtha*. Dans la première phrase, le but poursuivi n'apparaît qu'à titre de détermination de l'agent, c'est-à-dire de composante de l'action, tandis que dans la seconde, il apparaît comme la fin même de l'action, c'est-à-dire le résultat durable, la redistribution du champ objectif, telle que l'agent la désirait ; si c'est bien toujours le seul et même but qui unifie l'action et les phrases, il n'intervient pas avec la même fonction dans les deux cas.

C'est pourquoi, bien que l'on soit parti de la relation substantif-adjectif que rien ne distingue d'une relation sujet-prédicat, les couples de mots ainsi obtenus ne sont pas considérés comme des « phrases » par eux-mêmes, parce qu'ils n'expriment pas une action. S'ils se présentent à l'intérieur d'une proposition, cela ne fait pas de difficulté : ils aident à déterminer le champ de l'action indiquée par le verbe ; mais s'ils forment réellement une proposition prédicative, il faut encore affirmer qu'ils ne sont pas une phrase : la copule, qui n'est d'ailleurs généralement pas exprimée en ce cas, n'est pas comptée comme verbe parce qu'elle n'exprime aucune action. Or il y a de nombreuses propositions de ce type dans les *Brāhmaṇa* : le *pūrvapakṣin* cite notamment deux exemples [1] : *stenam mano'nṛtavādinī vāk*, « la pensée est voleuse, la parole est menteuse ». Ces formules ne peuvent avoir un sens injonctif indirect tiré de leur forme indicative : il faut voler, il faut mentir ; car il y a des injonctions directe-

1. Śā.Bhā. I 2 2 p. 107.

ment exprimées sous forme injonctive qui interdisent le vol et le mensonge. Le *siddhāntin* répond sur un autre exemple que de tels énoncés ne sont pas indépendants, qu'il faut les incorporer à l'injonction la plus proche et qu'ils servent à la recommander. Ainsi on trouve, dans la *Taittirīyasaṃhitā* II 1 1, une injonction ainsi conçue [1] : « Celui qui désire l'opulence doit sacrifier un (animal) blanc consacré à Vāyu. Vāyu, en effet, est la divinité la plus prompte... » Il n'y a là qu'une seule phrase, dont la première proposition est l'injonction -*vidhi*-, et la seconde, de forme prédicative, est une louange de Vāyu (le vent) qui sert à recommander l'exécution du sacrifice et à garantir son efficacité. Cette seconde proposition est ce que l'on appelle un *arthavāda*, lit. « commentaire sur l'objet (ou le but) de l'injonction ».

On a jusqu'ici tenté de fonder philosophiquement la distinction faite entre la proposition exprimant une action et la proposition prédicative. En fait, on est passé sur le terrain de l'herméneutique, et c'est uniquement la double référence au contexte scripturaire et au contexte factuel qui fonde la distinction entre *vidhi* et *arthavāda*. Des propositions de forme indicative sont prises pour des injonctions et des propositions exprimant une action sont mises au nombre des *arthavāda* [2]. Le principe général d'application très étendue — très sujette à controverse aussi — est celui de l'*ekavākyatā*, selon lequel toutes les propositions concourant d'une manière ou d'une autre à l'exécution d'un rite forment une seule phrase. Si au contraire deux actions différentes sont exprimées, par exemple, l'acte sacrificiel proprement dit et la production du résultat (invisible dans l'immédiat) par l'acte sacrificiel, on a alors *vākyabheda*, « division des phrases ». Principe de pure herméneutique, l'*ekavākyatā* sort du cadre de cette étude. On ne retiendra ici, d'une de ses applications, que ce qui concerne l'analyse du *vākyārtha* à proprement parler. La question de l'unité de phrase est soulevée à propos des *mantra* du *Yajurveda* qui

1. Cité in Śā.Bhā. I 2 7 p. 112 *vāyavyaṃ śvetam ālabheta bhūtikāmaḥ | vāyur vai kṣepiṣṭā devatā*... On notera que « l'animal blanc » est simplement désigné par un adjectif signifiant « blanc » — *śveta* —.

2. On passe encore de l'épistémologie à l'herméneutique du Veda quand on se préoccupe de savoir ce qu'exprime exactement le verbe. Le verbe ne peut être mis en rapport avec la perception parce qu'il ne dénote rien. Aussi ne parle-t-on pas de son *artha* et ne détermine-t-on pas sa place exacte dans la phrase (on a fait la même constatation à propos de Patañjali). Cependant, on trouve déjà chez Śabara à deux reprises (XI 1 22 et 24, III 4 13) l'indication de la théorie de la *bhāvanā* qui connaîtra plus tard de grands développements : l'auteur du *Bhāṣya* reprend alors les termes mêmes du *Nirukta* (I 1) pour affirmer que le verbe exprime principalement le devenir : *bhāvapradhānam ākhyātam* | et il ajoute (p. 2114) : *bhāvanāṃ kasyāpi brūte | bhāvaprayuktasya sādhanagrāmasyāpekṣitatvāt* | « Il (le verbe) dit — *brūte* — le « faire-advenir » — *bhāvanā* — de quelque chose, car le groupe des moyens de réalisation ordonné au devenir est alors requis ». Ceci est précisé pour affirmer, contre un adversaire, que les rites votifs peuvent être répétés indéfiniment, et ne semble pas avoir d'importance par rapport à la théorie de la connaissance.

sont utilisés dans le rituel : il s'agit de découper exactement la portion de *mantra* qui doit être prononcée en même temps que le rite est exécuté, et le texte de prose ne se prête pas aussi facilement que des vers à ce découpage. Entre la formule et l'acte, il y a un rapport de sens plus ou moins étroit qui sert de guide ; cependant, c'est encore la notion de but qui va être mise en avant. Le *sūtra* II 1 46 formule ainsi le principe [1] : « Quand il y a unité d'objet *-artha-*, cela fait *une* phrase. Si on la divisait, (ses parties) auraient besoin de complément ». L'adversaire a évidemment beau jeu de contester l'unité de l'*artha* puisque le *siddhāntin* a démontré que le *vākyārtha* n'était pas autre chose que la multiplicité des *padārtha* [2] : « *Un yajus*, c'est seulement ce groupe de mots avec lequel on sacrifie. — Combien (de mots comprend ce groupe), avec lequel on sacrifie ? — Il faut en dire autant qu'il y en a pour faire connaître ce qui concourt à l'acte sacrificiel ; et c'est cela qu'on appelle « phrase »... — Mais chaque mot a un objet. — C'est vrai, mais il n'a pas besoin de complément si on le divise (ce qui est la seconde affirmation du *sūtra* ; or un mot ne peut être divisé, donc le *sūtra* ne s'y applique pas). — Alors il n'est pas possible d'avoir une unité d'objet, puisque les objets des mots sont multiples ; et l'on a déjà dit que le groupe de mots n'a pas un objet séparé. Si vous dites que l'objet de la phrase est la division (entre les objets des mots) ou leur relation, de cette manière non plus, il ne peut y avoir unité d'objet ; étant donné qu'il y a beaucoup de mots, il y aura beaucoup de divisions et de relations. — Si, cela est possible par l'unité de but *-prayojana-*. Par exemple (le *yajus*) « *devasya tvā savituḥ prasave nirvapāmi* » fait connaître l'acte de libation. Et le groupe de mots qui suffit à exprimer ce but avec ses particularités, c'est une phrase ». Nous dirions simplement que le *mantra* exprime ce que le geste fait, qu'il y a une action unique sur deux plans simultanés, celui du mouvement corporel et celui de la représentation qu'on en a ; mais le *mantra*, dans la problématique de Śabara, ne peut pas exprimer cela comme un objet unique ; il ne peut se comporter comme une unité signifiante. C'est pourquoi la notion de but est substituée à celle d'objet : le *mantra* sert le rite dans la mesure même où il énonce ses composantes. Solution qui pourrait paraître philosophiquement désespérée si, par ailleurs, elle n'était enracinée dans le sentiment d'une certaine efficacité de la parole. Śabara substitue subrepticement cette dernière à l'expressivité du langage.

1. Mī.sū. II 1 46 p. 443 *arthaikatvāt ekaṃ vākyaṃ sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt* //

2. Śā.Bhā. *ibid.* pp. 446-7 *yāvatā padasamūhenejyate tāvān padasamūha ekaṃ yajuḥ / kiyatā cejyate / yāvatā kriyāyā upakāraḥ prakāśyate tāvad vaktavyatvād vākyam ityucyate ... / nanu padam padam atraikārtham / satyaṃ na tu tadvibhāge sākāṅkṣam / na tarhyarthaikatvam upapadyate bahutvāt padārthānām / padasamudāyasya ca pṛthagartho nāstītyuktam / bhedaḥ saṃsargo vā vākyārtha iti yadyucyate / tathāpyekārthatā na syāt / bahupade bhedānāṃ saṃsargānāṃ ca bahutvāt / ekaprayojanatvād upapannam / yathā tāvad devasya tveti nirvāpaprakāśanam / tasya viśiṣṭasya vācaka etāvān padasamūhas tad vākyam /*

Cependant, on se refusera ici à chercher les raisons de la théorie de la phrase dans les nécessités de l'herméneutique des textes scripturaires. On pourrait d'ailleurs avec tout autant de vraisemblance inverser les termes et dire que l'herméneutique n'a été rendue possible que grâce à l'idée que l'on se faisait du langage et de la phrase en particulier. La conception que l'on se fait de cette dernière en effet est trop cohérente avec tout l'ensemble de la théorie de la connaissance pour qu'on ne l'y rattache pas directement : de même qu'au plan de la parole concrète, il n'y a pas d'unité-mot différente des phonèmes, de même il n'y a pas d'unité-phrase. Mais le parallèle s'arrête là, car il y a un objet du mot tout donné dans la structure du réel, tandis qu'il n'y a pas d'objet de la phrase. On ne peut que rapporter celle-ci à une situation complexe qui ne saurait correspondre telle quelle au champ perceptif : celui-ci n'est structuré et ordonné que par rapport à un acte à faire et un but à atteindre, non en lui-même. C'est cette structuration là que traduit la phrase sans arriver pour autant à former une unité d'objet réelle. Notons cependant que la théorie de la phrase a pu être dans une certaine mesure orientée par les textes scripturaires : elle ne se préoccupe jamais en effet que des phrases toutes faites qui sont données ; elle ne cherche pas à savoir comment une phrase se forme chez celui qui l'énonce. Malgré l'analyse de départ des rapports du substantif et de l'adjectif, la « phrase », unité de parole plutôt que de langage, n'a de sens que par rapport à l'action ; la forme grammaticale en elle-même compte assez peu, puisque l'objet de la phrase ne lui est pas immanent ; il ne suffit plus de dire qu'une proposition prédicative doit se rattacher à une proposition impérative, c'est-à-dire à une action : toute proposition qu'on ne pourrait d'une manière ou d'une autre mettre en rapport direct ou indirect avec une action serait sans objet. Il n'y a pas à proprement parler de proposition purement prédicative pour le Mīmāṃsaka ; ce que l'on aurait pu prévoir, puisqu'il ne conçoit jamais la connaissance sur le mode contemplatif.

B. NYĀYA

Rien ne prouve que Śabara ait connu Vātsyāyana ou qu'inversement le *Nyāyabhāṣya* ait tenu compte du *Śābarabhāṣya*. On peut même considérer comme normal que des textes à peu près contemporains aient été composés indépendamment l'un de l'autre. La

manière dont ils soulèvent les mêmes problèmes, chacun dans le cadre de son système propre, n'en est que plus frappante. On devine un milieu brahmanique où les discussions vont bon train, mais où le stock de questions et d'arguments est déjà figé, où les disciples peuvent circuler d'un maître à l'autre, ou les maîtres d'une école à l'autre, sans dépaysement pour les uns ou les autres. La théorie du langage n'échappe pas à la loi générale et l'on va retrouver en gros, dans le Nyāya, les mêmes problèmes que dans la Mīmāṃsā ; les solutions seront cependant symétriquement différentes, même lorsqu'il cherchera à réconcilier cette dernière avec le Vaiśeṣika au sein de sa propre doctrine.

1. *La relation entre le mot et son objet.*

Étant donné les rapports que le Nyāya institue entre la perception et la *śruti*, la nature de la relation entre le mot et son objet n'est pas un problème aussi fondamental pour lui que pour la Mīmāṃsā. Il n'a nul besoin, par exemple, d'une relation qui soit naturelle, inscrite depuis toujours dans le langage et les choses. Cependant, ce n'est pas non plus cette théorie qu'il va spécialement s'attacher à combattre [1], mais celle qui voudrait réduire la connaissance par la parole à une inférence. Il est impossible ici d'identifier cet adversaire qui pourrait être fictif, mais il semble qu'il ait personnifié pour le Naiyāyika ceux qui voulaient reconnaître une relation « naturelle » — entre le mot et son objet : on se rappelle [2] que le Mīmāṃsaka devait instituer un nouveau type de relation — celle de chose connue à instrument de connaissance — pour imposer l'idée d'un rapport naturel ou inné du mot et de l'objet. Les seules relations admises en effet sont des relations de type physique inapplicables au cas du langage : celles de cause à effet, de contact et d'inhérence énumérées dans le Vaiśeṣika. Toutes impliquent une concomitance *réelle* entre la chose et le mot qui la désigne, ce qui est contradictoire avec l'expérience du

1. Quoi que semble en penser G. Jha qui, dans une note de son édition du *Nyāyabhāṣya* (p. 115) voudrait retrouver dans le texte une réfutation au moins implicite des trois types possibles de relation « naturelle » entre le mot et son objet : la relation d'identité serait réfutée par l'insertion dans la définition de la perception du terme *avyapadeśya* — « non-désignable » —, qui, en fait, s'applique à la perception comme cognition et non à son objet. Cf. ci-dessus p. 108. La relation d'objet connu à instrument de connaissance, qui serait propre à la Mīmāṃsā, sera, dit-il, réfutée plus loin (i.e. plus loin que II 1 53). En fait, il y est fait une allusion rapide en II 1 69, où le Mīmāṃsaka est supposé défendre l'éternité de la relation comme fondement de sa validité, contre la doctrine Naiyāyika qui fonde cette dernière sur l'autorité de l'*āpta*. Enfin, le troisième type de relation est la relation par contact, supposée par la réduction de la connaissance verbale à la connaissance inférentielle. C'est la seule qui soit vraiment discutée ici en tant que type de relation entre mot et objet.

2. Cf. ci-dessus p. 153.

langage. Mais le brahmanisme connaît un *pramāṇa* qui lui permet d'appréhender un objet en son absence, c'est l'inférence. Il est donc normal que l'on ait cherché à réduire *śabda* à *anumāna* à l'intérieur de l'orthodoxie brahmanique, pensant encore ainsi valider la connaissance de l'invisible : c'est en particulier ce que fait le Vaiśeṣika, et quoique les *Vaiśeṣikasūtra* ne donnent pas de renseignements sur ce sujet précis, on peut penser que la relation « conventionnelle » *-sāmayika-* entre le mot et son objet est conçue sur le type d'une relation physique ; plus vraisemblablement, cependant, étant donné que le Vaiśeṣika n'admet qu'un nombre bien défini de types de relations, ses adversaires, qu'ils soient Mīmāṃsaka ou Naiyāyika, essaient d'interpréter sa théorie de la parole d'après sa théorie de l'inférence ; mais l'auteur des *Vaiśeṣikasūtra* n'admet pas que des relations physiques entre le signe et la chose signifiée. On ne peut donc pas dire que sa doctrine soit fidèlement exposée dans cette discussion [1] : « La parole est une inférence, ce n'est pas un nouveau moyen de connaissance droite. — Pourquoi cela ? — Parce que l'objet de la parole est inférable. — Comment l'est-il ? — Du fait qu'il n'est pas connu par perception : alors que l'on n'avait pas connaissance de l'objet qui possède le signe, on le connaît ensuite correctement grâce à la connaissance droite du signe ; cela est une inférence. De même l'objet qui n'était pas connu est connu correctement ensuite grâce à la connaissance droite du mot ; c'est donc que la parole est une inférence. Elle l'est encore pour la raison suivante : quand on a affaire à un *pramāṇa* différent, la connaissance présente deux processus (différents) ; on connaît d'une certaine manière dans l'inférence et d'une autre manière dans l'analogie... Tandis que, dans la parole et l'inférence, la connaissance ne présente pas deux processus ; telle elle se comporte dans l'inférence, telle dans la parole ; puisqu'il n'y a pas de différence entre elles, la parole est une inférence... On appréhende l'objet à partir de la connaissance de la parole, quand la relation entre un mot et un objet qui sont liés est bien connue, tout comme on appréhende l'objet signalé dans la connaissance du signal quand la relation entre la chose et le signe liés est bien connue ».

Il est normal que le mode d'appréhension — *pravṛtti*, « processus » — soit considéré isolément, sans référence à la structure propre de

1. Nyā.Bhā. II 1 50-52 p. 114 *śabdo'numānaṃ na pramāṇāntaram / kasmāt / śabdārthasyānumeyatvāt / katham anumeyatvam / pratyakṣato'nupalabdheḥ / yathānupalabhyamāno liṅgī mitena liṅgena paścānmīyata ityanumānam evam mitena śabdena paścānmīyate'rtho'nupalabhyamāna ityanumānam / itaścānumānaṃ śabdaḥ / pramāṇāntarabhāve dvipravṛttir upalabdhiḥ / anyathā hyupalabdhir anumāne'nyathopamāne... / śabdānumānayos tūpalabdhir adviprav ṛttiḥ / yathānumāne pravartate tathā śabde'pi / viśeṣābhāvād anumānaṃ śabda iti / ... sambaddhayośca śabdārthayoḥ sambandhaprasiddhau śabdopalabdher arthagrahaṇaṃ yathā sambaddhayor liṅgaliṅginoḥ sambandhapratītau liṅgopalabdhau liṅgigrahaṇam iti /*

l'objet de la connaissance : on a vu qu'à aucun moment les philosophes brahmaniques ne soupçonnent que des types d'aperception différents entraînent une différence dans les objets ; à proprement parler, ce n'est pas le même objet que l'on perçoit, que l'on infère ou que l'on démontre, ce n'est pas le même non plus dont on entend parler. Mais nos philosophes peuvent d'autant moins ici voir la différence entre le type de présence de l'objet que nous donne l'inférence et celui que nous donne la parole, que l'on ne peut parler que de choses qui existent d'une manière ou d'une autre : l'inférence n'est qu'une manière d'élargir notre perception actuelle puisqu'elle implique une relation existant réellement dans les faits ; la parole ne fait pas autre chose que nous rapporter ce que d'autres ont vu [1]. On peut donc chercher à assimiler les deux processus de connaissance en ignorant que la présence de l'objet inféré est bien différente de celle de l'objet énoncé.

C'est pourquoi Vātsyāyana ne se place pas sur le même terrain pour répondre ; sa problématique de la connaissance étant la même que celle de l'adversaire, il ne peut infirmer directement son raisonnement. Il admet évidemment que le mot donne la connaissance d'un objet, mais, comme on l'a vu [2], il l'explique par l'autorité de l'*āpta*, autrement dit, en faisant appel à un élément extrinsèque au langage qui établit une sorte de court-circuit entre la chose vue par l'*āpta* et l'auditeur. Le langage devient un instrument neutre, non signifiant par nature, mais artificiellement inventé pour la communication des consciences ; c'est pourquoi il n'est pas un moyen de connaissance valide quand il est utilisé par un autre qu'un *āpta*. Est réfuté directement au contraire l'argument d'une relation « naturelle » entre l'objet et le mot : celle-ci n'est pas visible, et elle est même impossible, étant donné les localisations respectives de ses deux termes [3] : « Il y a une relation entre la parole et son objet que nous admettons, une (autre) que nous refusons. Que l'expression verbale, mise au génitif, (soit dotée d')un objet particulier, sous la forme « ceci est (l'objet de) cela », nous l'admettons ; mais la relation entre la parole et l'objet qui consisterait en une relation physique, nous la rejetons. — Pourquoi cela ? — Parce qu'on n'en a pas connaissance par un moyen de connaissance droite. On n'a pas de connaissance perceptive d'une relation physique *-prāpti-* entre la parole et son objet, parce qu'elle est au-delà de la portée des sens. L'objet n'est pas perçu en effet s'il se trouve hors du domaine du sens qui fait percevoir la parole. Il y a même des objets (de la parole) qui sont d'un domaine hors de la portée de (tous les) sens. Or on ne perçoit de relation physique qu'entre deux choses perçues par le même sens. D'autre part, si une relation de type physique était perçue entre la parole et son objet, il faudrait, ou bien que l'objet soit proche de la parole, ou bien que la parole soit proche de l'objet ou les deux proches l'un de l'autre. Or... on ne peut pas en avoir connaissance par inférence non plus : dans l'hypothèse où l'objet serait proche de la parole, la parole devrait être prononcée aux points d'articulation et par les opérations de la bouche, et l'objet devrait en être proche ; en ce cas, si l'on prononçait les mots (« friandise »), « feu » ou « épée », on devrait voir (la bouche) se remplir, être brûlée ou fendue. Or on ne le perçoit pas. Et puisqu'on ne le perçoit pas, on ne saurait inférer une relation de type physique (entre un mot et son objet). Si c'est la parole qui est proche de l'objet, alors elle ne sera pas prononcée, du fait qu'elle ne se trouve pas au même endroit que les points d'articulation et les opérations (de la parole). Les points d'articulation, ce sont la gorge, etc. Les opérations, ce sont les efforts particuliers (de prononciation). Ils ne peuvent se trouver à proximité de l'objet. Puisqu'on a rejeté les deux, les deux ne peuvent non plus (se trouver ensemble dans leurs lieux respectifs, ce qui était la troisième hypothèse). Ainsi donc, l'objet ne se rencontre pas avec la parole. — Mais on voit que la connaissance d'un objet est déter-

1. On tient peut-être ici la raison pour laquelle le Nyāya s'en prend plus particulièrement à cet adversaire : la réduction de la parole à l'inférence suppose non seulement une relation « naturelle » entre le mot et l'objet, mais encore une conception de la parole comme témoignage de quelqu'un qui a vu. Cet adversaire est donc celui qui se place le plus complètement dans les perspectives du Nyāya, et sa réfutation débouche directement sur l'exposé du *siddhānta*. Śabara inversement ne fait qu'évoquer les arguments contre sa doctrine de la relation innée dans la mesure où ils l'amènent à préciser la nature de cette relation.

2. Cf. ci-dessus p. 120 sqq., et, pour la présente discussion, Nyā.Bhā II 1 53 p. 115.

3. Nyā.Bhā. II 1 53-57 pp. 115-117 *asti ca śabdārthayoḥ sambandho'nujñāto'sti ca pratiṣiddhaḥ / asyedam iti ṣaṣṭhīviśiṣṭasya vākyāsyārthaviśeṣo'nujñātaḥ prāptilakṣaṇas* * *tu śabdārthayoḥ sambandhaḥ pratiṣiddhaḥ / kasmāt / pramāṇato'nupalabdheḥ / pratyakṣatas tāvacchabdārthaprāpter nopalabdhir atīndriyatvāt / yenendriyeṇa gṛhyate śabdas tasya viṣayabhāvam ativṛtto'rtho na gṛhyate / asti cātīndriyaviṣayabhūto'pyarthaḥ / samānena cendriyeṇa gṛhyamāṇayoḥ prāptir gṛhyata iti / prāptilakṣaṇe ca gṛhyamāṇe sambandhe śabdārthayoḥ śabdāntike vārthaḥ syād arthāntike vā śabdaḥ syād ubhayaṃ vobhayatra / ... na cāyam anumānato'pyupalabhyate / śabdāntike'rtha ityatrāgnyasiśabdoccāraṇe* ** *pūraṇapradāhapāṭanāni gṛhyeran / na ca gṛhyante / agrahaṇānnānumeyaḥ prāptilakṣaṇaḥ sambandhaḥ / arthāntike śabda iti sthānakaraṇāsambhavād anuccāraṇam / sthānaṃ kaṇṭhādayaḥ / karaṇam prayatnaviśeṣaḥ / tasyārthāntike'nupapattir iti / ubhayapratiṣedhācca nobhayam / tasmānna śabdenārthaḥ prāpta iti / śabdād*

* Le terme *prāpti*, « fait d'atteindre, de rencontrer », désigne ici de façon générale les deux types de relation physique admis : le contact et l'inhérence. On notera que la relation *asyedam*, « ceci est (l'objet de) cela », est une de celles qui, pour le Vaiśeṣika, permettent une connaissance par inférence (Vai.sū. IX 2 1).

** On restitue ici dans la traduction un mot comme *modaka*, « friandise », qui figure dans le *Śābarabhāṣya* (I 1 5 p. 43) comme corrélatif de *pūraṇa*, « action de remplir ». Cependant, il est possible que *pūraṇa* corresponde indifféremment à tous les objets qui devraient effectivement remplir la bouche s'ils sont présents à côté de la parole.

minée par la parole ; de là on infère qu'il existe une relation entre la parole et l'objet comme cause de cette détermination. S'il n'y avait pas de relation, il s'ensuivrait que par n'importe quelle parole on aurait la connaissance de n'importe quel objet ; c'est pourquoi vous n'avez pas réfuté la relation. — (Voici notre solution) : la détermination de l'objet de la parole n'est pas le fait de la relation. — De quoi donc l'est-elle ? — D'une convention. Cette relation entre la parole et l'objet que nous disions accepter, celle où l'expression verbale, mise au génitif, (est dotée d') un objet particulier, sous la forme « ceci est (l'objet de) cela », c'est cette relation que nous avons appelée « convention ». — Qu'est-ce donc que cette convention ? — C'est la décision qui règle ce qui exprime et ce qui est exprimé, sous la forme : tel groupe d'objets est à exprimer par tel mot. Si l'on fait usage de cette convention, la parole donne la connaissance de l'objet. Au cas contraire, on n'a aucune connaissance, même si l'on entend une parole. Et cela, même l'avocat de la relation ne peut l'éviter. Voyant (les autres) s'en servir, les gens font usage de la convention, et c'est afin de préserver cette convention que l'on a la grammaire, exposé de la parole consistant en mots. Quant à la parole consistant en phrases, son objet est ainsi défini : « un groupe de mots est une phrase quand son objet est complet ». Ainsi il n'y a pas de raison d'inférer une relation de type physique entre la parole et l'objet, même (s'il y a une relation) qui donne (la connaissance de) l'objet. Les *ṛṣi*, les Ārya et les barbares préposent à volonté des mots à la connaissance des objets. Si c'était par nature qu'un mot donne la connaissance d'un objet, ils ne pourraient faire cela à volonté. Par exemple, la lumière du feu est cause de la connaissance de la couleur : cela ne varie pas avec des espèces différentes de gens ».

La première constatation qui s'impose est que *artha*, ici encore, est bien l'objet concret visé par la parole et non un concept : sinon la réfutation de la relation entre la parole et l'objet n'aurait aucun

arthapratyayasya vyavasthādarśanād anumīyate'sti śabdārthasambandhe vyavasthākāraṇam / asambandhe hi śabdamātrād arthamātre pratyayaprasaṅgaḥ / tasmād apratiṣedhaḥ sambandhasyeti / na sambandhakāritaṃ śabdārthavyavasthānam / kiṃ tarhi / samayakāritam / yat tad avocāmāsyedam iti ṣaṣṭhīviśiṣṭasya vākyasyārthaviṣeṣo'nujñātaḥ śabdārthayoḥ sambandha iti samayaṃ tam avocāmeti / kaḥ punar ayaṃ samayaḥ / asya śabdasyedam arthajātam abhidheyam iti abhidhānābhidheyaniyamaniyogaḥ / tasminnupayukte śabdād arthasampratyayo bhavati / viparyaye hi śabdaśravaṇe'pi pratyayābhāvaḥ / sambandhavādināpi cāyam avarjanīya iti / prayujyamānagrahaṇācca samayopayogo laukikānāṃ samayapālanārtham cedam padalakṣaṇāyā vāco'nvākhyānaṃ vyākaraṇam / vākyalakṣaṇāyā vāco' rtho lakṣaṇam / padasamūho vākyam arthaparisamāptāviti / tad evam prāptilakṣaṇasya śabdārthasambandhasyārthajuṣo'pyanumānahetur na bhavatīti / sāmayikaḥ śabdād arthasampratyayo na svābhāvikaḥ / ṛṣyāryamlecchānāṃ yathākāmaṃ śabdaviniyogo'rthapratyāyanāya pravartate / svābhāvike hi śabdasyārthapratyāyakatve yathākāmaṃ na syāt / yathā taijasasya prakāśasya rūpapratyayahetutvaṃ na jātiviśeṣe vyabhicaratīti /

sens. La manière dont la « convention » est expliquée en est encore une preuve : elle consiste à montrer l'objet et à le mettre en rapport avec une expression verbale. Cependant, si l'on prend garde que le cas de l'objet du mot n'est pas distingué de celui de l'objet de la phrase, la valeur « objet » n'est plus différenciée de la valeur « but ». C'est même la phrase *-vākya-*, et non le mot *-pada-* qui est introduite dans la définition de la relation conventionnelle, et l'on ne nous explique pas davantage ce que signifie pour un *artha* le fait d'être complet — *parisamāpti* —, qui sert pourtant à délimiter une phrase. Rien n'est dit non plus du rôle du verbe et du rapport de la phrase à une action.

Il semble, à travers tout cela, que Vātsyāyana ne se soit pas beaucoup attardé à ce problème, puisqu'il ne soulève même pas les difficultés envisagées par la Mīmāṃsā, dont il n'ignore pas les positions par ailleurs. La Mīmāṃsā elle-même d'ailleurs insiste beaucoup moins sur la nature de la relation entre le mot et son objet que sur sa permanence, ce qui est normal, puisqu'elle se préoccupe plus de théorie de la connaissance que d'ontologie ; sa relation de chose connue à instrument de connaissance n'est inventée que pour répondre aux objections, mais elle constate un fait plutôt qu'elle ne résout le problème. Le Nyāya, lui, veut avant tout enlever au langage son pouvoir intrinsèque de connaissance. Est-ce tout à fait compatible avec l'idée que *śabda* est un *pramāṇa* ? Ce n'est pas sûr, puisque le *pramāṇa* devrait par lui-même donner une connaissance droite ; mais le Naiyāyika a prudemment fait entrer l'*āpta* dans la définition même de *śabda* : *āptopadeśa*, « le témoignage de la personne autorisée »[1]. Comme on l'avait vu sous l'angle de la théorie de la connaissance, c'est bien la perception extraordinaire de l'*āpta* alliée à ses qualités morales de véracité et de compassion qui fonde le pouvoir de la parole.

En maintenant *śabda* parmi les *pramāṇa*, alors qu'il n'est une nouvelle source de connaissance que pour les hommes ordinaires, le Nyāya se conforme à la tradition orthodoxe plus qu'à la nécessité de son système[2]. Dans le problème de *śabda* en effet, il a les yeux fixés

1. C'est ce que fait également le Sāṅkhya qui emploie les expressions *āptavacana*, « parole des *āpta* », ou *āptāgama*, « la tradition des *āpta* ».

2. Les *Vaiśeṣikasūtra* qui ont essentiellement traité des six catégories de l'être (*dravya, guṇa, karman, sāmānya, viśeṣa* et *samavāya*) n'ont pas réservé de considération spéciale à la question des *pramāṇa*. Au contraire le *Bhāṣya* de Praśastapāda, venant beaucoup plus tard, et sans doute après tous les autres *Bhāṣya* (excepté ceux du Vedānta), a dû, pour se conformer au modèle général, traiter des *pramāṇa*. Il n'est pas surprenant qu'alors il classe *śabda* sous l'inférence, simplement parce qu'il définit la parole comme Vātsyāyana : *śabdādīnām apyanumāne'ntarbhāvaḥ... śrutismṛtilakṣaṇo'pyāmnāyo vaktṛprāmāṇyāpekṣas tadvacanād āmnāyaprāmāṇyam*, « la parole et les autres (*pramāṇa*) sont aussi compris dans l'inférence... L'ensemble des textes transmis consistant en la Révélation et la Tradition, dépend aussi de l'autorité de ceux qui les énoncent ;

sur le Vaiśeṣika plus que sur la Mīmāṃsā, et c'est le Vaiśeṣika qui lui enseigne qu'il n'y a pas de relation autre que conventionnelle entre le langage et les objets [1] : « La parole et l'objet sont sans relation ; (la connaissance) de la (personne) qui est en contact (avec lui) vient du bâton, celle de (la chose) à laquelle elle est inhérente vient de la particularité ; la connaissance de l'objet et de la parole (l'un par l'autre) est due à une convention ». La réfutation de la relation par contact lui était ainsi également indiquée par les *sūtra* du Vaiśeṣika (qui ne peut ainsi être le *pūrvapakṣin* de la discussion rapportée ci-dessus) ; elle le dispensait de toute autre réfutation : la relation de causalité qui permettrait aussi une inférence repose toujours, selon le Nyāya-Vaiśeṣika, sur un contact d'au moins un instant ; quant à la relation d'inhérence, elle implique une proximité encore plus étroite que le contact. Autrement dit, ce « logicien » et théoricien de la connaissance qu'est traditionnellement le Naiyāyika se laisse entraîner à poser le problème du langage dans la perspective de l'ontologie du Vaiśeṣika [2].

Il reste que la thèse d'une convention à l'origine du langage, qui fait de celui-ci un pur signe artificiel, laisse subsister intacte l'autorité de la *śruti* (c'est-à-dire des Veda : il n'y a aucune raison de croire que le Nyāya accepte des textes révélés différents de ceux de la Mīmāṃsā) ; celle-ci est longuement défendue au niveau du détail de l'exégèse, dans les *sūtra* II 1 58 et suivants, pour la laver de tout soupçon d'incohérence ou de non-sens, et cette défense s'achève sur la comparaison avec la science médicale et la science des formules magiques, et le rôle de l'*āpta* que l'on a déjà examinés. Tout est sauvé, et le Naiyāyika n'a même pas la liberté du Mīmāṃsaka pour juger les traditions et rejeter ou adopter après examen, puisque Révélation et Tradition ont même source. Nous n'avons donc pas le droit de dire que le Nyāya se donne un brevet d'orthodoxie en respectant

c'est parce que ce sont eux qui parlent que l'ensemble des textes transmis fait autorité » (p. 576). D'ailleurs cela n'est pas en contradiction avec les Vai.sū. qui disaient déjà : *tadvacanād āmnāyasya prāmāṇyam*, « l'ensemble des textes transmis a une autorité qui vient de leur parole » (X 2 9). Le Vaiśeṣika croit aussi à une relation de l'*āpta* avec l'invisible. Par contre le sū. IX 1 3 *etena sābdaṃ vyākhyātam*, « par l'(inférence) on explique la (connaissance) verbale », n'identifie pas forcément *śabda* et *anumāna*.

1. Vai.sū. VII 2 18-20 *śabdārthāvasambandhau / saṃyogino daṇḍāt samavāyino viśeṣācca / sāmayikaḥ śabdārthapratyayaḥ //* Rien dans le texte des Vai.sū., pas plus que dans le Nyā.Bhā., n'indique que la convention est posée et révélée par Dieu, comme on le dira plus tard.

2. Ce n'est d'ailleurs pas l'unique problème que le Naiyāyika traite en Vaiśeṣika : toute la théorie de l'*ātman* par exemple suppose les catégories et les principes de la philosophie Vaiśéṣika. C'est finalement tout le système qui est aménagé à la lumière du Vaiśeṣika, mais la Mīmāṃsā reste comme le pôle d'attraction, le modèle qu'on ne peut négliger : c'est ainsi que l'on peut comprendre le maintien de *śabda* au rang de *pramāṇa* distinct.

l'autorité des Veda, pas plus que de l'accuser d'introduire dans un système purement orthodoxe des notions venues d'ailleurs (il restera d'ailleurs à se demander ce que représente le système Vaiśeṣika). Ici encore, il faut constater que des considérations probablement hétérogènes à l'origine s'organisent en un système unique qui est admis au nombre des *darśana* brahmaniques parce qu'il reconnaît la Révélation védique et la place au cœur de son savoir.

2. *L'impermanence de śabda.*

Que le son soit une qualité non-éternelle de l'éther éternel est certainement une thèse très ancienne du Vaiśeṣika, puisqu'on la trouve déjà dans les *Vaiśeṣikasūtra* (II 2 25 sqq.). Le Nyāya a dû également la faire sienne très tôt, car elle fournit l'exemple-type du raisonnement à cinq parties [1]. Alors que, dans le *Bhāṣya* de Śabara, la discussion sur l'éternité de *śabda* oscillait du son pur et simple au terme signifiant, il n'est plus question dans le Nyā.Bhā. que du son physique en général. Ce choix n'est sans doute pas tout à fait conscient, puisque l'on a vu Śabara lui-même passer du son à la parole sans paraître s'apercevoir qu'il changeait de registre. Il n'en est pas moins certain que la question de la permanence de *śabda* ne se posait que du point de vue épistémologique, et qu'elle n'avait pas beaucoup de sens par rapport au son concret, objet de l'ouïe. Ainsi les *Śikṣā*, traités de phonétique attachés aux Veda dont ils précisent les règles de prononciation, mettent spontanément le son en rapport avec le souffle et avec l'air [2], tandis qu'au contraire le *Mahābhāṣya* distingue déjà entre le son fondamental ou *sphoṭa*, celui que l'on *reconnaît* toujours à travers les variations individuelles, et la résonance concrète *-dhvani-* ou son individuel pourvu des modifications venues de l'organe émetteur [3]. Il y avait donc eu très tôt opposition entre les explications physiques de la voix et les besoins épistémologiques, avant même que l'on se fût interrogé sur la nature du son lui-même. On a vu Śabara dédoubler le son également, pour sauvegarder la permanence en dépit des apparences et loger le son éternel dans l'éther (sans toutefois préciser sa nature : qualité, substance.) tandis qu'il adoptait en gros la description des *Śikṣā* pour le son concret [4]. Il

1. Cf. ci-dessus p. 137.

2. Cf. par exemple *Pāṇinīyaśikṣā* 2 : *manaḥ kāyāgnim āhanti sa prerayati mārutam / mārutas tūrasi caran mandraṃ janayati svaram /* « Le *manas* frappe le feu du corps et celui-ci excite le souffle ; le souffle, circulant dans la poitrine, produit un son bas... » etc.

3. Cf. ci-dessous II iii A.

4. Cf. en particulier ce passage du Śā.Bhā. non cité précédemment (I 3 25 p. 275) : *mahatā prayatnena śabdam uccaranti / vāyur nābher utthita urasi vistīrṇaḥ kaṇṭhe vivartito mūrdhānam āhatya parāvṛtto vaktre vicaran vividhāñ*

semble que très tôt *śabda* ait été mis en rapport avec l'*ākāśa* [1], que ce soit par les Vaiśeṣika ou par d'autres, sans doute par souci de symétrie avec les autres données des sens, attribuées chacune à l'un des éléments. Le Vaiśeṣika, lui, admet à la fois l'éternité et la non-atomicité de l'éther ; la liaison de l'éternité et de l'indivisibilité est parfaitement logique, puisqu'une chose divisible est forcément vouée à la destruction par séparation de ses parties constituantes, tout comme elle a dû naître par conglomération de ces mêmes parties. Mais il admet aussi que le son, unique qualité spécifique de l'éther, est non-éternel et non-omniprésent dans son substrat. En elle-même, la thèse de la non-éternité du son est celle même du sens commun, elle paraît amplement prouvée par la perception. Mais la difficulté vient de la nature du son, qualité non-éternelle d'une substance éternelle. La position du *Bhāṣya* de Śabara est à ce point de vue plus logique, puisqu'il admet que le son est éternel comme son support [2]. Aussi voit-on Vātsyāyana défendre sa thèse par des inférences plutôt que par des constatations directes : il sait trop bien que tout le monde est d'accord sur les apparences sensibles et sur le rôle du souffle dans l'apparition du son, mais que les interprétations n'en sont pas moins divergentes [3] : « La thèse finale de ce Traité, c'est une inférence à plusieurs branches sur laquelle on s'est mis d'accord après qu'elle a été logiquement expliquée ». C'est aussi cette difficulté qui lui fait choisir de discuter la thèse de l'éternité de *śabda* plutôt que la thèse

śabdān abhivyanakti, « on fait un grand effort pour prononcer un mot : le souffle s'élève du nombril, se répand dans la poitrine, tourbillonne dans la gorge, frappe la tête et, revenant en arrière, il manifeste divers sons en se déplaçant en différents points de la bouche ». Les termes *vāyu* et *māruta*, traduits ici par « souffle », signifient aussi « le vent », « l'air ». Mais, de toutes façons, ces descriptions ne visent que la production du son par la voix, et non son existence hors de la bouche, celle qui permet l'audition. Śabara réfute même explicitement qu'il puisse y avoir un son fait de particules d'air (cf. I 1 22 p. 91).

1. Il faut sans doute aussi de très bonne heure distinguer entre l'usage courant du terme *ākāśa*, où il signifie à peu près « l'espace vide », et l'usage technique à l'intérieur des *darśana* où il devient le cinquième élément, c'est-à-dire une réalité substantielle ; peut-être tient-il de son origine spatiale ses propriétés particulières : éternité, unité et indivisibilité, et l'absence de toute structure atomique dans le Vaiśeṣika, ce qui l'oppose aux quatre autres éléments. Mais nous touchons là à l'un des problèmes de genèse dont la solution est désespérée. On traduit habituellement *ākāśa* au sens technique par « éther », quoique l'*ākāśa* ne soit pas identique à l'éther grec.

2. La solution du Sāṅkhya serait aussi une manière d'échapper à cette contradiction. Vātsyāyana la formule ainsi (Nyā.Bhā. II 2 13 pp. 130-1) : *gandhādisahavṛttir dravyeṣu sanniviṣṭo gandhādivad avasthito'bhivyaktidharmaka ityapare*, « D'autres disent que (le son) coexiste avec l'odeur, etc. dans les substances. Il y est en permanence comme l'odeur, etc., et il a pour propriété de se manifester ». Autrement dit, toutes les qualités sensibles sont présentes en permanence dans toutes les substances, mais elles y ont des phases de latence et des phases de manifestation.

3. Nyā.Bhā. II 2 17 p. 134 *śāstrasiddhāntas tu nyāyasamākhyātam anumatam bahuśākham anumānam iti* /

bouddhiste par exemple, telle qu'il l'énonce au début et selon laquelle les séries de sons n'ont pas de support substantiel ; la discussion lui permettra d'affirmer sa thèse d'un *śabda* qualité transitoire d'un *ākāśa* éternel.

On ne peut reproduire ici ce long débat assez déconcertant à première vue. Le Naiyāyika introduit tout de suite dans le *sūtra* d'ouverture les trois *hetu* (« raisons ») qui lui permettent de démontrer sa thèse [1] : « *Śabda* n'est pas éternel, parce qu'il a une origine, parce qu'il est d'ordre sensible, et parce qu'il se comporte comme un produit ». Le premier *hetu* est en un sens le plus délicat à manier quoiqu'il soit précisément celui du raisonnement-type : que le son ait une origine signifie qu'il a une cause, car rien ne naît sans une cause, et les causes, ce sont les contacts et séparations -*saṃyoga-viyoga*- divers qui s'opèrent entre le souffle et les points d'articulation de la parole (ou entre deux objets qui se heurtent et l'air pris entre eux) ; ces causes étant transitoires, le son doit être transitoire, et d'ailleurs il est bien connu que ce qui a la propriété de naître a aussi celle de périr. Mais l'adversaire Mīmāṃsaka ne nie pas les contacts et séparations qui sont à l'origine de l'audition : il conteste seulement qu'il faille donner comme cause à la perception sensible du son sa *production*. Le son n'est audible que dans des conditions déterminées, tout comme la couleur n'est visible qu'en présence de la lumière. Disons-donc que le fonctionnement des organes de la parole (ou aussi bien les coups de baguette sur un tambour) *manifeste* le son, le rend audible, alors qu'il existait déjà de façon inaudible.

C'est alors qu'intervient le second *hetu* du Naiyāyika pour réfuter cette notion de manifestation : qu'une chose soit perçue par un sens signifie qu'elle est en contact avec ce sens [2] : « (Le son) est d'ordre sensible, c'est-à-dire qu'il est perceptible par contact -*pratyāsatti*- avec l'organe sensoriel ». En ce cas, il faut supposer que le son, rendu audible quelque part dans l'objet ou dans la bouche de celui qui parle n'est pas celui qui est perçu *dans* l'oreille : les penseurs indiens ont en effet très tôt et très finement fait la distinction entre les données de la vue et celles de l'ouïe ; ils ne disent pas comme nous que la vue est plus « représentative » que l'ouïe, mais, pour eux, la première perçoit l'objet là où il est, situé dans l'espace, tandis que la seconde appréhende le son qui atteint l'oreille. Dans un cas, ce sont les rayons visuels qui

1. Nyā.sū. II 2 13 p. 131 *ādimattvād aindriyakatvāt kṛtakavadupacārācca* //
2. Nyā.Bhā. II 2 13 p. 131 *indriyapratyāsattigrāhya aindriyakaḥ* / *Pratyāsatti* est le terme consacré pour désigner le contact d'un type spécial entre un organe sensoriel et son objet : ce n'est en effet ni un contact entre substances perceptibles, lui-même perceptible, ni l'inhérence d'une qualité à une substance, alors même que l'objet perçu est une qualité. Mais c'est bien un contact. La pauvreté de notre vocabulaire ne nous offre pas de terme plus particulier pour l'exprimer.

vont à la rencontre de l'objet là où il se trouve, dans l'autre, ce sont au contraire les sons qui viennent au voisinage de l'oreille. Il faut donc, dit le Naiyāyika, supposer une série de sons entre l'objet résonnant et l'oreille, ce qui ne s'accorde pas avec un processus de manifestation ; la couleur manifestée par la lumière est manifestée là où elle se trouve avec la lumière, à la surface de l'objet éclairé et non au niveau de l'organe sensoriel, et on la perçoit au moment même où elle est manifestée. Le décalage dans le temps et la différence de localisation sont indissolublement associés, au point que l'on passe de l'un à l'autre sans noter le changement de point de vue dans le déroulement du raisonnement [1] : « Est-ce que (le son) est manifesté comme la couleur au même endroit que ce qui le manifeste ? Ou bien, étant donné l'existence d'une série de sons à partir du son produit par le contact (initial), ne perçoit-on pas plutôt (le son) qui est au contact de l'ouïe ? — Etant donné que l'on perçoit le son quand le contact (initial) a cessé, on ne le perçoit pas au même endroit que ce qui le manifeste. Ainsi, quand on abat un arbre, quelqu'un qui se trouve au loin perçoit le son alors que le contact entre l'arbre et la hache a cessé. Or il n'y a pas perception d'une chose manifestée *-vyaṅgya-* en l'absence de ce qui la manifeste — *vyañjaka-*. C'est donc que le contact (entre l'arbre et la hache) n'est pas ce qui manifeste (le son) ».

L'exemple apporté à l'appui de ce raisonnement est celui de la couleur que manifeste la lumière. Mais, outre que la vue fait connaître un objet là où il est et au moment où la lumière le touche, alors que l'ouïe ne donne pas une connaissance aussi précise de la distance de l'objet à l'oreille, la lumière n'a pas une vitesse appréciable à l'échelle de la vision, et l'on ne peut faire grief au Naiyāyika de considérer le processus de manifestation comme simultané avec la perception de la chose manifestée. Or c'est finalement sur le décalage dans le temps que présente la perception auditive par rapport à la perception visuelle du même objet que s'appuie uniquement le raisonnement ; c'est lui qui oblige à poser l'idée que le son se propage du lieu d'origine à l'oreille. On ne sait ce qui compte le plus pour notre logicien, de la différence entre la manifestation de la couleur par la lumière et la production d'un son par un choc, ou de l'idée que le son s'engendre de proche en proche dans l'éther jusqu'à ce qu'il ait atteint la région de l'éther délimitée par le tuyau de l'oreille ; cette dernière idée est évidemment contradictoire avec celle d'un son éternel ; elle oblige d'ailleurs à poser qu'il y a un son originel produit par un choc et qui n'est pas celui

1. Nyā.Bhā. II 2 13 p. 131 *kim ayaṃ vyañjakena samānadeśo'bhivyajyate rūpādivad atha saṃyogajācchabdācchabdasantāne sati śrotrapratyāsanno gṛhyata iti | saṃyoganivṛttau śabdagrahaṇānna vyañjakena samānadeśasya grahaṇam | dāruvraścane dāruparaśusaṃyoganivṛttau dūrasthena śabdo gṛhyate | na ca vyañjakābhāve vyaṅgyagrahaṇam bhavati | tasmānna vyañjakaḥ saṃyogaḥ |*

qu'on entend, puis à partir de celui-ci, des sons qui s'engendrent les uns des autres, c'est-à-dire indépendamment du choc, qui lui, est déjà dans le passé. L'idée d'une série est inférée plus loin dans le texte pour elle-même, et non pour une comparaison avec le processus de manifestation [1] : « On ne tire pas l'idée que le son n'est pas éternel du fait qu'il est susceptible d'être perçu par les sens. — De quoi donc la tire-t-on ? — On infère la série du fait que le son est perçu par contact avec l'ouïe, et c'est de là que l'on tire la non-éternité ». Il ne semble pas que le Mīmāṃsaka ait un argument pour répondre à cette double inférence, car la logique interdit d'expliquer d'une manière ou d'une autre le mouvement et la non-simultanéité d'un son éternel dans un milieu lui-même éternel [2].

Pour défendre le troisième *hetu*, à savoir que le son se comporte comme une chose non-éternelle, le Naiyāyika reprend des arguments que l'on avait vu avancer par le *pūrvapakṣin* du *Śābarabhāṣya* [3] : le son a des intensités variables, ce qui est contradictoire avec l'éternité, et le son de la *bherī* (sorte de tambour) peut recouvrir celui d'un instrument à cordes (*tantrī*) s'il est suffisamment fort ; or cela ne serait pas possible si les deux sons étaient manifestés là-même où les manifestent les instruments, car ils seraient alors en des lieux différents et ne pourraient se recouvrir (Nyā.Bhā. II 2 13). Les exemples invoqués, on le voit ici encore, n'ont aucun rapport avec la parole, sinon avec la voix humaine ; ce qui est valable pour n'importe quel bruit doit l'être pour n'importe quelle émission de voix, y compris pour une parole signifiante.

On reconnaît aussi dans la défense du Mīmāṃsaka des arguments du *siddhāntin* du *Śābarabhāṣya*, auxquels toutefois sont ajoutées des réponses nouvelles aux arguments du Naiyāyika ; ainsi, la considération de la répétition du même texte (II 2 29) et de la transmission d'un texte de maître à élève (qui n'est qu'une variante de la répétition (II 2 25) est réfutée à l'aide d'un argument qui fait écho, lui aussi, au *Śābarabhāṣya* : il est évident que la transmission et la répétition d'un texte ne sont pas, de notre point de vue, assimilables à la répétition de n'importe quel bruit. Le sont-ils pour le Mīmāṃsaka ? Comme on l'a vu, il est difficile de répondre par oui ou par non ; c'est la permanence de la parole *-śabda-* en tant que signifiante qui lui paraît nécessaire, mais elle l'entraîne pratiquement à reconnaître la permanence du son vocal *-śabda-* et donc de tout bruit — *śabda* encore —.

1. Nyā.Bhā. II 2 16 pp. 133-4 *nendriyagrahaṇasāmarthyācchabdasyānityatvam | kiṃ tarhi | indriyapratyāsattigrāhyatvāt santānānumānaṃ tenānityatvam iti |*
2. Mais on a vu dans le chapitre précédent que ce n'était pas cette éternité là qui intéressait la Mīmāṃsā.
3. Cf. ci-dessus, p. 181 sqq.

La réponse du Naiyāyika n'est donc pas surprenante [1] : « Est-ce que le fait de faire réciter (les textes védiques), c'est le fait que la parole qui se trouve dans le maître passe dans le disciple, ou bien est-ce, comme dans le cas de l'enseignement de la danse, le fait (pour l'élève) d'imiter ce qu'il perçoit (dans le maître) ?... — Mais ce qui est répété, cela continue d'exister ; ainsi, quand on voit cinq fois une couleur, c'est la même couleur qui continue d'exister et que l'on voit chaque fois. Il y a aussi une répétition dans le cas de la parole *-śabda-* : on récite un chapitre dix fois, on le récite vingt fois. C'est pourquoi la répétition, c'est l'énonciation chaque fois d'une même (parole) qui continue d'exister. — On parle de répétition aussi dans le cas de choses qui ne continuent pas d'exister ; ainsi l'on dit : « Dansez deux fois, Monsieur, dansez trois fois ; il a dansé deux fois, il a dansé trois fois, il offre deux fois l'*Agnihotra*, il mange deux fois ». Le *pūrvapakṣin* du Śā.Bhā. faisait également allusion au cas des actions et des cognitions qui se répètent sans pour autant subsister [2]. On ne peut comprendre si l'on ne se rappelle que l'enseignement traditionnel de l'Inde consiste à faire apprendre par cœur et à réciter exactement les textes védiques, indépendamment de toute explication du sens. Il est donc tout à fait comparable à l'enseignement de la danse ; et le Mīmāṃsaka sait comme le Naiyāyika qu'une action ne saurait subsister.

Les arguments du partisan de l'éternité qui sont nouveaux par rapport au Śā.Bhā. sont plus intéressants par ce qu'ils révèlent de la manière de composer un débat qu'en eux-mêmes : pour une fois, l'identification du *pūrvapakṣin* n'est pas douteuse. Il s'agit bien du Mīmāṃsaka, seul avocat de l'éternité en dehors du Sāṅkhya, qui est réfuté à son tour par les deux derniers *sūtra* (II 2 38-9). Or il est impossible de rapporter certains des arguments employés par le *pūrvapakṣin* à la Mīmāṃsā, tout au moins dans les termes où ils sont formulés ; au contraire, leur teneur aussi bien que leur terminologie s'accorde remarquablement bien avec les principes du Vaiśeṣika. Ainsi, pour infirmer l'argument de la non-éternité d'un produit, l'adversaire invoque le cas de la non-existence d'un objet après sa destruction (II 2 14) : le moment où une cruche est détruite est le moment où commence sa non-existence. Or cette même cruche qui a été détruite ne sera plus jamais produite de nouveau, sa non-existence est donc éternelle quoiqu'elle ait eu un commencement ; il pourrait

1. Nyā.Bhā. II 2 28-30, pp. 138-9 *kim ācāryasthaḥ śabdo'ntevāsinam āpadyate tad adhyāpanam āhosvinnṛtyopadeśavad gṛhītasyānukaraṇam adhyāpanam iti / ... abhyasyamānam avasthitaṃ dṛṣṭam / pañcakṛtvaḥ paśyatīti rūpam avasthitam punaḥ punar dṛśyate / bhavati ca śabde'bhyāso daśakṛtvo'dhīto'nuvāko viṃśatikṛtvo'dhīta iti / tasmād avasthitasya punaḥ punar uccāraṇam abhyāsa iti / anavasthāne'pyabhyāsasyābhidhānam bhavati dvir nṛtyatu bhavān trir nṛtyatu bhavān iti dvir anṛtyad trir anṛtyad dvir agnihotraṃ juhoti dvir bhuṅkte /*

2. Cf. ci-dessus p. 187.

en être de même de *śabda*. Or nulle part dans la Mīmāṃsā, au niveau du *Bhāṣya*, on ne trouve de réflexion sur les différents types de non-existence : tandis que déjà les *Vaiśeṣikasūtra* distinguent trois sortes de non-existence : la non-existence avant production (IX 1 1-3), la non-existence réciproque (IX 1 5) et la non-existence après destruction (IX 1 6) [1]. De plus, un semblable argument supposerait que l'adversaire abandonnât l'idée d'une « manifestation » du son éternel pour accepter celle d'une production ; rien ne permet de penser que la Mīmāṃsā ait jamais cédé sur ce point. Le Naiyāyika n'a évidemment aucun mal à réfuter un argument dont on a l'impression qu'il l'a fabriqué tout exprès [2] : « Qu'est-ce que cela ; « être éternel » ? C'est le fait, pour un objet donné qui n'a pas la propriété de naître, qu'il lui soit impossible de perdre son être — *ātman-*. Or cela n'existe pas dans une non-existence (qui n'a pas d'*ātman*) ».

Même remarque pour l'argument du *sāmānya*, quoique l'artifice soit beaucoup plus subtil. Le Naiyāyika le fait formuler ainsi par le *pūrvapakṣin* [3] : « Le *sāmānya* est d'ordre sensible et il est éternel ». Ce serait un contre-exemple qui infirmerait l'inférence du Naiyāyika selon laquelle le son n'est pas éternel puisqu'il est d'ordre sensible, et auquel le Naiyāyika ne pourra que répondre ce qu'il a déjà dit sous le *sūtra* précédent : pour expliquer que le son soit perçu dans l'oreille, il faut poser qu'il y a en fait une série de sons produite à partir de l'objet frappé. Mais le Mīmāṃsaka ne dit nulle part que le *sāmānya*, « trait commun », dont nous verrons que pour le Naiyāyika il se rapproche de la « classe », soit éternel. Pour Patañjali, l'*ākṛti*, forme ou structure spécifique qui est un « trait commun » particulier est permanente ; quand la Mīmāṃsā en fait l'objet du mot, son argumentation reconnaît implicitement sa permanence ; mais n'y a-t-il pas d'autres *sāmānya* ? Et qu'en pense Śabara ? Il est probable qu'il ne s'est pas posé la question, puisque, pour lui, la qualité et l'action ne pouvaient être que particulières. C'est au contraire le Vaiśeṣika qui fait du *sāmānya* une entité qui se trouve aussi bien dans les qualités et les actions que dans les substances (Vai.sū. I 1 8). Il ne dit pas qu'il est éternel [4], mais il semble le considérer comme relevant directement de la perception sensible, alors que l'*ākṛti* de la Mīmāṃsā est bien perceptible. Il y a donc un habile mélange de Mīmāṃsa et de Vaiśeṣika qui permet à Vātsyāyana d'envisager encore une autre face

1. Sans doute la Mīmāṃsā a-t-elle mis la non-existence — *abhāva* — au nombre des *pramāṇa*, mais il ne peut s'agir alors que de la non-existence absolue, que les Vaiśeṣika ne prennent pas encore en considération.

2. Nyā.Bhā. II 2 15 p. 133 *nityam ityatra kiṃ tāvat tattvam / arthāntarasyānutpattidharmakasyātmahānānupapattir nityatvam / taccābhāve nopapadyate /*

3. *Ibid.* II 2 14 p. 133 *aindriyakaṃ ca sāmānyaṃ nityaṃ ceti /*

4. La question ne se pose vraisemblablement pas pour le Vaiśeṣika du fait que le *sāmānya* n'est pas doué d'existence *-sattā-*.

du problème posé. On voit que s'il fallait se fier uniquement à l'ensemble des arguments de l'adversaire pour l'identifier, il serait impossible — et cela en bien des cas — de déterminer une doctrine cohérente. En fait, les objections sont toutes les objections possibles logiquement à l'intérieur de la problématique brahmanique plutôt que celles d'un adversaire précis. La forme dialoguée, quoiqu'elle soit sans doute possible l'écho des discussions d'école, devient souvent, dans les textes rédigés, un simple genre littéraire adopté pour la commodité de l'exposé.

C'est bien sous cet angle qu'il faut encore considérer la dernière objection discutée [1] : le son ne périt pas après audition puisqu'on ne perçoit pas de cause de sa destruction (II 2 33) ; il est encore évident ici que l'argument est amené uniquement par le souci de ne laisser aucune pierre non retournée, mais la réponse du *siddhāntin* présente un triple intérêt : elle nous montre d'abord que le don d'observation de ce dernier n'est pas inférieur à celui du Mīmāṃsaka, elle nous précise la notion de *saṃskāra* dans un domaine où la Mīmāṃsā n'en a pas fait usage, enfin elle explicite davantage la manière dont le Naiyāyika conçoit la propagation du son [2] : « ... On a déjà expliqué la série des sons : d'un son produit par contact et séparation naît un autre son, de ce dernier un autre encore, et ainsi de suite ; le son produit fait cesser le son qui le cause. D'autre part, le contact avec une substance antagoniste fait cesser le dernier son. Ainsi, par exemple, même quelqu'un qui se trouve tout près de l'autre côté d'un mur n'entend pas un son à travers, tandis qu'un autre, même éloigné, l'entend s'il n'y a pas d'obstacle interposé. Quand on fait sonner une cloche, c'est bien une série de sons multiples que l'on entend sans interruption, puisqu'il y a des différences dans l'audition qui est de plus en plus forte, puis de plus en plus faible. Si le son était éternel, il faudrait alors une cause de manifestation qui persistât soit dans la cloche, soit ailleurs, ou qui se propagerait dans la série, et par laquelle la série serait audible ; car, s'il n'y a pas de différence dans le son (du fait de son éternité), il faut expliquer la différence dans l'audition. Tandis que, si le son n'est pas éternel, il y a une autre cause, se trouvant

1. On omettra ici l'examen des arguments sophistiques. Il est à noter que de tels arguments sont toujours placés dans la bouche de l'adversaire, et la question de leur attribution à un système déterminé se pose encore moins que pour les autres.

2. Nyā.Bhā. II 2 35 p. 140 *upapāditaḥ śabdasantānaḥ | saṃyogavibhāgajācchabdācchabdāntaraṃ tato'pyanyat tato'pyanyad iti | tatra kāryaḥ śabdaḥ kāraṇaśabdam niruṇaddhi | pratighātidravyasaṃyogas tvantyasya śabdasya nirodhakaḥ | dṛṣṭaṃ hi tiraḥpratikuḍyam antikasthenāpyaśravaṇaṃ śabdasya śravaṇaṃ dūrasthenāpyasati vyavadhāna iti | ghaṇṭāyām abhihanyamānāyāṃ tāras tāratarο mando mandatara iti śrutibhedānnānāśabdasantāno'vicchedena śrūyate | tatra nitye śabde ghaṇṭāstham anyagataṃ vāvasthitaṃ santānavṛtti vābhivyaktikāraṇaṃ vācyaṃ yena śrutisantāno bhavatīti | śabdabhede cāsati*

dans la cloche et se propageant dans la série, qui est associée au contact (initial, i.e. le choc du battant sur la cloche), sous forme d'une disposition acquise *-saṃskāra-* ; c'est elle qui prolonge (la cause), forte, puis faible. Grâce à cette prolongation, la série des sons se prolonge. Et comme elle est forte, puis faible, le son est fort, puis faible ; c'est à cela qu'est due la différence dans l'audition... Par un geste de la main se produit un contact entre la main et la cloche ; à ce moment-là on ne perçoit plus la série des sons, c'est donc que l'audition n'est plus possible ; on en infère que le contact avec une substance antagoniste fait cesser l'autre cause consistant en une disposition acquise *-saṃskāra-*. C'est parce qu'elle cesse que la série des sons ne se produit plus, et celle-ci ne se produisant plus, il y a interruption de l'audition. Ainsi, par exemple, par le contact avec une substance antagoniste, la disposition acquise qui était, dans une flèche, cause de son mouvement, cesse d'exister ; alors la flèche cesse de se mouvoir. (Autre exemple) : le fait qu'une série de vibrations perceptibles au toucher cesse d'exister dans un récipient de cuivre et le contact de la main (avec ce récipient) sont le signe de la série des dispositions acquises. C'est pourquoi l'on ne peut dire que l'on n'a pas connaissance de l'autre cause consistant en dispositions acquises ».

On n'avait jusqu'ici inféré une série de sons que de l'étude de l'audition la plus ordinaire. Cette fois, c'est le phénomène de résonance qui est invoqué : on aimerait penser que Vātsyāyana, écoutant une cloche, observe les différences de *ton* de la résonance ; le terme *śruti* pourrait d'ailleurs signifier « note de musique ». Cependant, outre que nul commentateur ne l'a ainsi entendu dans ce contexte, ce serait là une observation beaucoup trop technique pour le propos de l'auteur qui n'est pas un musicien professionnel et ne s'adresse pas non plus à des spécialistes. Il n'aurait d'ailleurs pas le moyen de prouver ce qu'il avance à celui qui n'aurait pas l'oreille fine. C'est donc l'intensité seule qu'il retient et que chaque auditeur peut facilement déceler dans la résonance. Cette dernière semble dissociée de toute vibration du bronze, puisqu'ensuite un phénomène de vibration moins fine est amené comme exemple à l'appui ; par contre le

śrutibhede upapādayitavya iti | anitye tu śabde ghaṇṭāsthaṃ santānavṛtti saṃyogasahakāri nimittāntaraṃ saṃskārabhūtam paṭu mandam anuvartate | tasyānuvṛttyā śabdasantānānuvṛttiḥ | paṭumandabhāvācca tīvramandatā śabdasya | tatkṛtaśca śrutibheda iti | ... pāṇikarmaṇā pāṇighaṇṭāpraśleṣo bhavati | tasmiṃśca sati śabdasantāno nopalabhyate | ataḥ śravaṇānupapattiḥ | tatra pratighātidravyasaṃyogaḥ śabdasya nimittāntaraṃ saṃskārabhūtaṃ niruṇaddhītyanumīyate | tasya ca nirodhācchabdasantāno notpadyate | anutpattau śrutivicchedaḥ | yathā pratighātidravyasaṃyogād iṣoḥ kriyāhetau saṃskāre niruddhe gamanābhāva iti | kampasantānasya sparśanendriyagrāhyasya coparamaḥ | kāṃsyapātrādiṣu pāṇisaṃśleṣo liṅgaṃ saṃskārasantānasyeti | tasmānnimittāntarasya saṃskārabhūtasya nānupalabdhir iti |

rôle de la main dans l'arrêt de la résonance comme des vibrations est bien aperçu.

Deux exemples sont invoqués pour corroborer l'explication par le *saṃskāra* : puisque la résonance est un phénomène auditif, il faut chercher des faits analogues appartenant à d'autres domaines sensoriels : le cas de la flèche se rapporte à la vue, celui des vibrations du chaudron au toucher. On voit comment la problématique de la connaissance amène à assimiler des phénomènes qui pour nous sont sans rapport : le penseur indien est tout naturellement porté à chercher des correspondances dans les différents domaines de la perception sensible, puisque c'est cela qui lui sert d'argument probant ; il n'éprouve donc aucune difficulté à mettre le mouvement de la flèche en parallèle avec la résonance de la cloche ou les vibrations du chaudron. Ce qui fait l'unité de ces phénomènes à ses yeux, c'est que quelque chose continue de se passer quand la cause initiale a cessé d'exister : le choc du battant sur la cloche, l'impulsion imprimée à la flèche au moment du tir, et un choc sur un récipient de cuivre. L'assimilation repose donc sur une vue métaphysique, celle de l'inertie essentielle des choses : un effet ne peut se produire qu'en présence de sa cause, et si un effet se prolonge sans cause apparente, il faut lui en trouver une [1]. La cause est alors métaphysiquement la même : c'est le *saṃskāra*, la disposition active créée par la cause initiale de l'effet.

Dans la Mīmāṃsā, la notion de *saṃskāra* n'intervient guère que dans le domaine « psychologique », en un sens d'ailleurs très large : elle est en effet nécessaire, dans la connaissance verbale [2], pour expliquer que l'on puisse avoir connaissance simultanément de toutes les lettres d'un mot ou d'une phrase après qu'elles aient été perçues en succession, c'est-à-dire quand la perception des premières lettres n'existe plus. Mais le *saṃskāra* est aussi, dans le contexte védique, tout rite particulier destiné à préparer l'individu à une cérémonie donnée : de façon plus précise, il est la disposition acquise mais durable créée dans l'individu par ce rite et qui le rend capable d'accomplir avec fruit l'action suivante. Il faut supposer dans les deux cas que cette disposition acquise et efficace s'attache à l'*ātman* de l'individu. Le Vaiśeṣika, au contraire, fait avant tout du *saṃskāra* une notion « physique » (au sens où la métaphysique traite du réel tout entier plutôt que de la réalité humaine), c'est-à-dire d'application univer-

1. Notre physique fait-elle autre chose en posant les notions abstraites d'énergie potentielle et d'énergie cinétique ? La différence fondamentale, c'est que les notions occidentales n'ont aucun contenu métaphysique, sont quantitatives et n'ont de sens que par la mesure qu'on en donne, tandis que le *saṃskāra* est uniquement qualitatif et entraîne la spéculation indienne sur la voie de la « vertu dormitive » de l'opium plutôt que vers la physique mathématique.

2. Cf. ci-dessus p. 179.

selle dans les cas où quelque chose se passe après cessation de la cause [1]. C'est sans doute même directement de lui que s'inspire Vātsyāyana en invoquant l'exemple de la flèche, puisqu'il est dit dans les Vai.sū. [2] : « Le premier mouvement (i.e. le premier instant de mouvement) de la flèche vient de l'impulsion (qu'on lui imprime). Le mouvement suivant vient de la disposition acquise -*saṃskāra*- produite par ce (premier) mouvement, et ainsi de suite. Quand cette disposition acquise n'existe plus, (la flèche) tombe du fait de sa pesanteur ». Il n'y a pas lieu de faire une distinction entre le *saṃskāra* de la Mīmāṃsā et celui du Nyāya-Vaiśeṣika ; c'est bien la même notion puisqu'elle a même fonction dans les deux systèmes. Quand, plus tard, le Vaiśeṣika mettra, logiquement, le *saṃskāra* au nombre des « qualités » -*guṇa*-, il attribuera cette qualité aussi bien à l'*ātman* qu'aux substances faites des éléments [3]. La disposition acquise est donc une entité très déterminée dans sa fonction et absolument indéterminée quant à sa structure propre : on ne sait ce qui différencie les *saṃskāra* de l'*ātman* du *saṃskāra* de la flèche en mouvement [4].

Il faut donc ainsi comprendre la théorie du son de Vātsyāyana :

1. Si bien qu'il faut distinguer, comme les *Vaiśeṣikasūtra* le font, et comme le Nyāya-Vaiśeṣika continuera de le faire jusqu'au bout, les *saṃskāra*, causes invisibles produites par une cause visible, des *adṛṣṭa* qui sont les causes totalement invisibles à l'homme : premières impulsions données aux éléments du cosmos, et surtout détermination des renaissances (Vai.sū. V 2 17-18). Au contraire, et quoique cela ne soit tout d'abord dit nulle part, l'*apūrva* produit par le sacrifice, selon la Mīmāṃsā, serait plutôt de l'ordre du *saṃskāra* que de celui de l'*adṛṣṭa* ; mais il n'y a au fond qu'une différence de perspective : l'*adṛṣṭa* — que l'on glosera plus tard par *karman* ou par *dharma-adharma* — est ce que l'on suppose dans la vie présente pour en expliquer les particularités par référence à des causes d'un passé qui échappe à la mémoire, tandis que l'*apūrva* est la disposition particulière laissée par le sacrifice actuel, dont on suppose qu'elle produira des fruits plus tard. Mais cette différence est l'opposition même qu'il y a entre le monde religieux et le monde séculier.

2. Vai.sū. V 1 17-18 *nodanād ādyam iṣoḥ karma tatkarmakāritācca saṃskārād uttaraṃ tathottaram uttarañca / saṃskārābhāve gurutvāt patanam /*

3. Cf. par exemple *Kārikāvalī* 30 sqq. où le terme *bhāvanā* (32) est l'exact synonyme de *saṃskāra* puisqu'il ne figure pas séparément dans la liste des qualités (3 sqq.). L'*adṛṣṭa*, lui, est alors devenu uniquement le *karman*, mais cela ne signifie peut-être pas qu'on a laissé tomber la notion « physique » d'*adṛṣṭa*. Tout au contraire, il faut plutôt comprendre que l'*adṛṣṭa* mis à l'origine des premiers mouvements des éléments par les Vai.sū. était aussi le *karman* des êtres vivants. Dans la Mīmāṃsā, Vācaspati Miśra distinguera entre le *saṃskāra* de la mémoire qui produit un effet semblable à sa cause — la connaissance du même objet — et celui du sacrifice (l'*apūrva*) qui produit un effet hétérogène à sa cause, le *svarga* par exemple. Il faudrait ajouter à ces notations sur le *saṃskāra* un examen de la notion bouddhique correspondante, qui est certainement plus fondamentale pour la pensée des disciples du Buddha que pour les brahmanes. Mais celui-ci dépasse le cadre de la présente étude.

4. On pourrait en dire autant d'ailleurs de l'*adṛṣṭa* : la structure de l'univers en ce qu'il a de dynamique, en ce qu'il n'est pas seulement un ensemble de choses mais aussi un mouvement perpétuel et transformant de ces choses les unes par rapport aux autres, n'est pas plus mise en relief que la structure de la connaissance.

le contact des organes de la parole et du souffle détermine un certain son, qualité de l'éther qui se propage de proche en proche dans ce substrat parfaitement homogène ; c'est le *saṃskāra* produit avec le son qui explique ce déplacement. Mais il ne s'agit à aucun moment du même son : chacun est conçu comme quasi-instantané, existant juste assez longtemps pour coïncider avec le son-effet, c'est-à-dire celui qu'il produit grâce à son *saṃskāra* ; il n'y a pas mouvement du milieu lui-même (vibrations de l'éther, qui sont impossibles par définition, étant donné l'éternité et l'étendue infinie de l'éther), ni trajectoire suivie par la qualité ponctuelle produite dans ce milieu, mais bien production en chaîne de sons évanescents à la mode bouddhique ; cependant, cette ressemblance avec la théorie bouddhique de la causalité n'est qu'une apparence : le *saṃskāra* reçu initialement est ce qui rend le son efficient, *saṃskāra* que le texte place dans la série des sons pour lui assurer une sorte de permanence et faire de la durée une simple dilatation de l'instant initial. Le son n'est qu'indirectement cause, et le *saṃskāra* est la seule cause directe. En un sens, cette explication présente une dualité gênante, puisqu'il y a des sons qui naissent par l'opération de la voix (ou de n'importe quel choc) et d'autres qui naissent des sons précédents par l'intermédiaire du *saṃskāra* ; mais c'est précisément ce dernier qui assure l'homogénéité de la cause : il n'est rien d'autre que le retentissement, la répétition de la cause hors d'elle-même, et produit le même effet qu'elle.

En fait, le Mīmāṃsaka s'est donné de quoi répondre au Naiyāyika en distinguant comme il l'a fait entre *śabda* et *nāda*, entre le son en lui-même sis dans l'*ākāśa* et la résonance concrète et audible qui n'est pas éternelle [1]. Le Naiyāyika n'y fait pas allusion. Il faut donc supposer, soit qu'il n'ait pas eu connaissance du *Śābarabhāṣya* (ce qui, comme on l'a dit, ne signifie pas forcément l'antériorité du Nyā.Bhā. par rapport à ce dernier), soit qu'une partie de la démonstration reste sous-entendue. On pourrait alors ainsi la compléter, en empruntant le schéma précisément à Śabara lorsqu'il réfute le padavādin : « en posant un *nāda* en plus de *śabda*, vous devez en même temps le douer de tout ce que nous attribuons, nous, directement à *śabda* : non-éternité, causalité du *saṃskāra*. Cela fait donc, de votre côté, une supposition supplémentaire qui, en vertu du principe d'économie, est condamnable ». Il est cependant plus sage de penser que Vātsyāyana a ignoré Śabarasvāmin.

La discussion sur les « formes originelles » et leurs « substituts » en grammaire qui fait suite à ce débat, reprend en apparence les positions traditionnelles du Vyākaraṇa et de la Mīmāṃsā : on a vu en effet que, pour Patañjali comme pour Śabara, quand on passait de la

1. Cf. ci-dessus p. 185 sqq.

forme isolée *dadhi* à l'expression *dadhyatra*, on ne pouvait pas parler d'une transformation du *i* de *dadhi* en *y*. En affirmant cela, nos deux auteurs avaient pour seul but de préserver la permanence du langage défendue par ailleurs [1]. On n'est donc pas peu surpris, à première vue, de constater que Vātsyāyana, après avoir longuement prouvé la non-éternité de *śabda*, se range aux côtés de Patañjali et de Śabara pour nier qu'il y ait transformation ou modification *-vikāra-* de *i* en *y*. A vrai dire, il ne pose pas le problème tout à fait de la même manière, et cette différence est déjà significative [2] : « Dans *dadhyatra*, certains pensent que le *i*, perdant sa nature de *i*, devient *y* et qu'il s'agit d'une modification. Pour d'autres, lorsqu'on a un cas d'emploi de *i* où le *i* laisse sa place, on emploie alors *y*. *I* n'est pas employé quand il y a juxtaposition de mots ; à sa place, on emploie le *y* et c'est cela que l'on appelle un substitut *-ādeśa-*. Les deux choses sont enseignées. Aussi l'on ne sait pas de quelle nature (est ce passage de *i* à *y*) ». Chez Patañjali, c'était la notion même de « substitut » que l'adversaire interprétait comme un changement *-vipariṇāma-*. Ici au contraire, le substitut constitue l'alternative avec le changement. Vātsyāyana ne peut être gêné par l'idée de substitution, puisqu'il proclame l'impermanence de *śabda* ; mais ce qu'il veut nier, c'est qu'il y ait un passage de type causal du *i* au *y*. Autrement dit, il ne peut être ni le *pūrvapakṣin* du Śā.Bhā. (I 1 10) qui emploie la notion de *vikāra* contre l'éternité de *śabda*, ni non plus le partisan du *siddhāntin*. Le problème est autre, il inverse peut-être même les données du MBh.

En effet, si cette nouvelle discussion peut avoir un sens au moment où elle intervient, c'est sans doute à titre d'argument supplémentaire contre la permanence de *śabda* : il ne s'agit pas à proprement parler de défendre une théorie particulière de la causalité, puisque Vātsyāyana réfute explicitement tout lien de causalité quel qu'il soit entre le *i* et le *y*, ou entre la forme *asti* et la forme *bhū* (cas envisagé par le MBh) ou entre *brū* et *vac* [3] : « Un phonème n'est pas l'effet d'un autre phonème. Le *y* ne naît pas du *i*, ni le *i* du *y*, car ces phonèmes naissent en des points et par des efforts d'articulation différents. Ils sont

1. Cf. ci-dessus, pp. 40 et 184. Patañjali (I 137 4) emploie les termes grammaticaux *sthānin*, « forme originelle », et *ādeśa*, « substitut », et nie qu'il y ait transformation — *vipariṇāma* — de l'un à l'autre : c'est la pensée qui change d'objet. Śabara (I 1 10 et 16 pp. 75 et 82) parle de *prakṛti*, « forme originelle », et de *vikṛti*, « forme modifiée » ou *vikāra*, « modification », et nie qu'il y ait une relation de forme originelle à forme modifiée entre *i* et *y*. Ce sont deux phonèmes employés chacun à sa place propre.

2. Nyā.Bhā. II 2 40 p. 143 *dadhyatreti kecid ikāra itvaṃ hitvā yatvam āpadyata iti vikāram manyante / kecid ikārasya prayoge viṣayakṛte yad ikāraḥ sthānaṃ jahāti tatra yakārasya prayogam bruvate / saṃhitāyāṃ viṣaya ikāro na prayujyate tasya sthāne yakāraḥ prayujyate sa ādeśa iti / ubhayam idam upadiśyate / tatra na jñāyate kiṃ tattvam iti /*

3. Nyā.Bhā. II 2 40 p. 145 *na khalu varṇasya varṇāntaraṃ kāryam / na*

employés l'un à la place de l'autre : là est la logique. Cette modification ne peut être qu'une transformation *-pariṇāma-* ou une relation de cause à effet. Elle n'est ni l'une ni l'autre, c'est pourquoi il n'y a pas de modification de phonèmes. La modification des phonèmes est tout aussi impossible que la modification des groupes de phonèmes : quand, d'après (les règles de Pāṇini) : « *bhū* (remplace) *asti* » et « *vac* remplace *brū* », le second groupe de phonèmes (qui doit être employé) en certains cas n'est ni la transformation *-pariṇāma-* ni l'effet *-kārya-* du premier groupe de phonèmes constituant le radical verbal ; mais un mot est employé à la place d'un autre ; de même, un phonème (est employé à la place d') un autre phonème ». L'emploi du terme *pariṇāma* semble se référer à la doctrine Sāṅkhya de la causalité par évolution interne d'une seule et même substance, tandis que la relation de cause à effet est la formule propre au Nyāya-Vaiśeṣika. Dans les deux cas, le *i* serait posé comme cause antécédente, donc existant déjà, d'où serait tiré le *y* ; le Vyākaraṇa et la Mīmāṃsā acceptaient l'existence antérieure, mais non le changement, incompatible avec la permanence, tandis que le Nyāya refuse le changement parce qu'il a nié l'existence des phonèmes antérieurement à l'effort d'articulation pour les produire ; chaque phonème est produit *ex abrupto* par ses causes de production qui sont les opérations de la voix humaine. Une fois de plus, les philosophes de la permanence et ceux de l'impermanence s'accordent sur la description traditionnelle des phénomènes : à savoir qu'en dépit du lien phonétique qui existe entre eux, il n'y a pas moyen de passer du *i* au *y* autrement qu'en omettant le *i* pour énoncer le *y*. C'est l'interprétation qui change.

A vrai dire, toute cette discussion, aussi bien dans le contexte du MBh que dans celui du Nyā.Bhā., semble curieuse, et l'on se demande à quel genre d'adversaire elle prétend faire face. Dans le Śā.Bhā., l'argument de la modification des phonèmes est de ceux que brandit l'*anityaśabdavādin* contre l'éternité des phonèmes ; or on voit ici ce même argument impliquer en fait une certaine permanence, ce qui le fait rejeter précisément par l'avocat de la non-éternité des phonèmes. Qui peut donc avoir intérêt à soulever cette objection qui vaut à la fois contre ce dernier et contre son adversaire direct ? Il reste entendu que les débats sont souvent composés avec des arguments purement logiques empruntés à la tradition et qui ne correspondent pas forcément à des objections réelles. Cependant, il ressort

hīkārād yakāra utpadyate yakārād vekāraḥ / pṛthaksthānaprayatnotpādyā hime varṇāḥ / teṣām anyo'nyasya sthāne prayujyata iti yuktam / etāvaccaitat pariṇāmo vikāraḥ syāt kāryakāraṇabhāvo vā / ubhayaṃ ca nāsti / tasmānna santi varṇavikārāḥ / varnasamudāyavikārānupapattivacca varṇavikārānupapattiḥ / aster bhūr bruvo vacir iti yathā varṇasamudāyasya dhātulakṣaṇasya kvacidviṣaye varṇāntarasamudāyo na pariṇāmo na kāryaṃ śabdāntarasya sthāne śabdāntaram prayujyante tathā varṇasya varṇāntaram iti /

de la position des deux adversaires (le Mīmāṃsaka et le Naiyāyika) que l'un et l'autre posent une réalité objective, soit permanente, soit impermanente, mais toujours réelle et réellement différenciée. D'autre part, toute une partie de l'argumentation du Naiyāyika se présente comme un écho à des développements déjà connus qui pourraient orienter la recherche [1] : « Telle est la propriété de modification quand on a le *sāmānya* de la substance : alors que continue d'exister ce dont la substance est faite, argile ou or, quand la forme antérieure cesse et qu'une autre forme est produite, c'est cela que l'on appelle modification. Mais dans le cas du *sāmānya* du phonème, il n'y a aucun être verbal qui, continuant d'exister, perde la nature de *i* pour devenir *y*. De même que, alors que l'on a bien affaire à des substances, mais que le cas est différent de celui des modifications, un cheval n'est pas la modification d'une vache, parce que, (là), la propriété de modification n'est pas possible, de même le *y* n'est pas la modification du *i*, parce que la propriété de modification n'est pas possible. Pour la raison suivante encore, il n'y a pas de modification des phonèmes : il n'est pas possible de revenir (à la forme primitive). — Comment cela ? — Parce qu'on n'a pas d'inférence de ce retour. On ne saurait inférer que le *i*, après être devenu *y*, redevient *i*, plutôt qu'il y ait usage du *y* à la place du *i*, puis absence d'usage. — ... Si, on peut ainsi l'inférer : l'or, ayant perdu sa nature de boucle d'oreille *-kuṇḍalatva-*, devient collier *-rucakatva-*, puis, perdant sa nature de collier, redevient boucle d'oreille. De même aussi le *i*, après être devenu *y*, redevient *i*. — Etant donné qu'il y a des exemples divergents, cela n'est pas une inférence (valable) : le lait, une fois devenu lait caillé, ne redevient pas lait ; de même aussi les phonèmes ne reviennent pas (à leur nature primitive). — Et s'ils y revenaient comme l'or ? Car l'exemple de l'or est logiquement possible. — (Non), l'or est le sujet persistant d'une propriété qui disparaît et d'une autre qui naît. Or il n'y a pas d'être verbal *-śabdātman-* qui soit le sujet du *i* qui disparaît et du *y* qui naît. C'est pourquoi

1. Nyā.Bhā. II 2 46-49 pp. 147-8 *ayaṃ vikāradharmo dravyasāmānye / yadātmakaṃ dravyaṃ mṛd vā suvarṇaṃ vā tasyātmano'nvaye pūrvo vyūho nivartate vyūhāntaraṃ copajāyate taṃ vikāram ācakṣate / na varṇasāmānye kaścicchabdātmānvayī ya itvaṃ jahāti yatvaṃ cāpadyate / tatra yathā sati dravyabhāve vikāravaiṣamye nānaḍuho'śvo vikāro vikāradharmānupapatter evam ivarṇasya na yakāro vikāro vikāradharmānupapatter iti / itaśca na santi varṇavikārāḥ / anupapannā punarāpattiḥ / katham / punarāpatter ananumānād iti / ikāro yakāratvam āpannaḥ punar ikāro bhavati na punar ikārasya sthāne yakārasya prayogo 'prayogaścetyatrānumānaṃ nāsti / ... idaṃ hyanumānam / suvarṇaṃ kuṇḍalatvaṃ hitvā rucakatvam āpadyate rucakatvaṃ hitvā punaḥ kuṇḍalatvam āpadyate / evam ikāro'pi yakāratvam āpannaḥ punar ikāro bhavatīti / vyabhicārād ananumānam / yathā payo dadhibhāvam āpannaṃ na punaḥ payo bhavatyevaṃ varṇānāṃ na punarāpattiḥ / atha suvarṇavat punarāpattir iti / suvarṇodāharaṇopapattiśca / avasthitaṃ suvarṇaṃ hīyamānena dharmeṇopajāyamānena ca dharmeṇa dharmi bhavati / naivaṃ kaścicchabdātmā hīyamānena itvenopajāyamānena*

l'exemple de l'or n'est pas possible logiquement. — Votre réfutation n'en est pas une, car les modifications de phonèmes ne s'écartent pas de la nature du phonème *-varṇatva-* : les modifications des phonèmes ne s'écartent pas plus de la nature du phonème que les modifications de l'or ne s'écartent de la nature de l'or *-suvarṇatva-*. — Mais c'est ce qui possède le *sāmānya* (i.e. ce qui est exprimé avec le suffixe abstrait *°tva*) qui possède la propriété, et non pas le *sāmānya* lui-même : la boucle d'oreille et le collier sont des propriétés de l'or et non pas de l' « auréité ». De la même manière, à quel être phonémique (*-varṇātman-* appartiennent les propriétés *i* et *y* ? La « phonémité » est un *sāmānya*, et ce n'est pas à elle que ces propriétés peuvent appartenir. Et la propriété qui a cessé d'exister n'est pas davantage l'origine de celle qui naît : le *i* qui a cessé d'exister n'est pas l'origine du *y* qui naît ».

Ce qui est central dans ce développement, c'est l'opposition entre les deux exemples, celui de l'or qui peut subir des changements réversibles et celui du lait qui, au contraire, se transforme de façon irréversible parce qu'il produit autre chose que lui-même. Tandis que l'or perdure, identique à lui-même, sous les formes que l'artisan lui impose, le lait cesse d'exister dans la transformation même qui donne naissance au lait caillé. Deux problèmes philosophiques parallèles sont ici impliqués : le premier est celui de la causalité, où s'opposent la conception Sāṅkhya d'une substance qui déroule progressivement les propriétés qui se trouvent en elle à l'état latent — transformations appelées du terme rencontré dans notre texte : *pariṇāma* —, et celle du Nyāya où il y a production d'un effet nouveau par rapport à la cause. Au niveau du Nyā.Bhā. cependant, c'est beaucoup moins la causalité par elle-même qui est discutée que la conception de la substance qu'elle implique. Si l'on tient pour une évolution de la substance, on pose une entité sous-jacente aux phénomènes, qui perdure en eux, et une continuité ontologique entre la cause et l'effet : c'est la notion Sāṅkhya de l'évolution des principes du réel *-tattva-* à partir de la *prakṛti* ou forme originelle et indifférenciée du cosmos, et de l'involution symétrique. Dans l'hypothèse inverse, celle du Nyāya, on pose que la substance-cause n'est pas éternelle et qu'elle disparaît en produisant la substance-effet. Il y a donc discontinuité radicale entre les deux. Qu'il faille bien voir le philosophe Sāṅkhya dans le

yatvena dharmī gṛhyate / tasmāt suvarṇodāharaṇaṃ nopapadyata iti / varṇatvāvyatirekād varṇavikārāṇām apratiṣedhaḥ / varṇavikārā api varṇatvam na vyabhicaranti yathā suvarṇavikāraḥ suvarṇatvam iti / sāmānyavato dharmayogo na sāmānyasya / kuṇḍalarucakau suvarṇasya dharmau na suvarṇatvasya / evam ikārayakārau kasya varṇātmano dharmau / varṇatvaṃ sāmānyaṃ na tasyemau dharmau bhavitum arhataḥ / na ca nivartamāno dharma upajāyamānasya prakṛtiḥ / tatra nivartamāna ikāro na yakārasyopajāyamānasya prakṛtir iti /

pūrvapakṣin du texte que l'on vient de citer semble confirmé par un autre passage du *Bhāṣya* où l'adversaire est clairement identifié ; on y voit en même temps que tout le problème est celui de la continuité de la cause à l'effet [1] : « Il y a transformation et non destruction du lait, dit l'un. Et la transformation, c'est la production d'une nouvelle propriété, la propriété antérieure ayant cessé, dans une substance qui perdure. Il y a apparition d'une nouvelle qualité, dit un autre. L'apparition d'une nouvelle qualité, c'est quand une nouvelle qualité est produite, la qualité antérieure ayant cessé, dans une substance qui existe. — Tout cela semble bien être une seule et même thèse. On la réfute : quand on voit une nouvelle substance, du lait caillé, produite par une (ré-)organisation de parties consistant en un épaississement, on en infère que la substance antérieure, le lait, a cessé d'exister du fait de la séparation de ses parties. C'est la même chose que lorsqu'on voit une nouvelle substance, une marmite, produite par une organisation des morceaux d'argile et que la substance antérieure qu'était la boule d'argile cesse d'exister à cause de la séparation des morceaux d'argile » [2].

Tout comme, dans le texte cité plus haut, le Sāṅkhya cherche à expliquer la transformation du lait sur le modèle des transformations de l'or, c'est ici le Naiyāyika qui se sert de l'exemple des transformations de l'argile pour appuyer son inférence relative à la destruction du lait qui a produit le lait caillé. On voit maintenant la signification de ce développement consacré au problème des modifications de phonèmes : Vātsyāyana, après l'auteur des *sūtra*, doit y réfuter, non

1. Nyā.Bhā. III 2 15-16 pp. 202-3 *payasaḥ pariṇāmo na vināśa ityeka āha / parināmaścāvasthitasya dravyasya pūrvadharmanivṛttau dharmāntarotpattir iti / guṇāntaraprādurbhāva ityapara āha / guṇāntaraprādurbhāvaśca sato dravyasya pūrvaguṇanivṛttau guṇāntaram utpadyata iti / sa khalvekapakṣībhāva iva / atra tu pratiṣedhaḥ / sammūrchanalakṣaṇād avayavavyūhād dravyāntare dadhnyutpanne gṛhyamāṇe pūrvam payo dravyam avayavavibhāgebhyo nivṛttam ityanumīyate / yathā mṛdavayavānāṃ vyūhāntarād dravyāntare sthālyām utpannāyām pūrvam mṛtpiṇḍadravyam mṛdavayavavibhāgebhyo nivartata iti /*

2. On sait que la notion de « cause inhérente » — *samavāyikāraṇa* — est toujours expliquée dans le Nyāya-Vaiśeṣika à l'aide de l'exemple de la cruche d'argile. Celle-ci a pour « causes inhérentes » ses parties constituantes — qui ne sont rien de plus, comme on le voit ici, que des morceaux d'argile, ce qui doit déjà nous avertir qu'il ne s'agit pas d'interpréter cet exemple en référence à la fabrication réelle de la cruche. De fait, aussi haut que l'on remonte dans la préhistoire indienne, on ne trouve qu'un petit nombre de types de vases en argile, et jamais les plus courants, qui soient fabriqués de plusieurs parties assemblées après modelage. Il faut de toute évidence chercher ailleurs que dans l'histoire des techniques indiennes l'explication de cette notion de cause, qui ne rappelle non plus aucune des causes définies dans la philosophie grecque. J'y vois pour ma part une notion d'origine religieuse (cf. ce que l'on dit dans la conclusion de ce chapitre, sur le Vaiśeṣika, philosophie religieuse) destinée à assurer la claire distinction entre les choses éternelles et les choses non-éternelles (donc produites). Les choses non-éternelles sont celles qui sont produites par assemblages de parties (d'atomes) et destinées à périr par dislocation de cet assemblage. Au contraire les choses éternelles sont sans parties.

seulement la théorie Sāṅkhya d'une substance qui perdure à travers ses différentes apparitions (avec des variantes dans la formulation), mais encore toute relation de causalité quelle qu'elle soit entre un phonème et celui qui le remplace en certaines positions. L'idée de rechange du Sāṅkhya qui voudrait reconnaître la persistance de quelque chose dans la présence du même *sāmānya*, du même « trait commun », devient elle-même compréhensible à la lumière de cette idée d'une substance qui évolue tout en restant la même. Ce n'est d'ailleurs plus l'idée de substance qui convient alors, mais celle d'une matière primordiale cosmique, indifférenciée et évoluant pour faire apparaître la diversité concrète. La réfutation de ce *pūrvapakṣa* venait normalement après la discussion sur l'impermanence du son, mais elle devait en être séparée puisqu'elle présentait en même temps un nouvel aspect du problème [1].

La dualité que l'on avait décelée dans le *Śābarabhāṣya* à propos de l'éternité de *śabda* se confirme donc : Śabara seul se préoccupait du langage plutôt que du son en général, car il ne posait pas un problème d'ontologie, mais cherchait à résoudre la difficulté majeure de toute théorie de la connaissance, celle de la permanence du signifié et du langage signifiant. De Vātsyāyana, on peut dire qu'il ne voit pas le problème : tout se passe comme si, une fois posé le caractère conventionnel du langage, ce théoricien des moyens de connaissance considérait avoir résolu toutes les difficultés de la connaissance. Le problème de *śabda* n'est pour lui que le problème du son physique. Il se place d'emblée dans une perspective cosmologique, qui lui est d'ailleurs fournie par le Vaiśeṣika. C'est pourquoi il « substantialise » ce que le Śā.Bhā. laissait indéterminé, se servant de la grille des catégories Vaiśeṣika pour lire le réel, plutôt que s'interrogeant sur ce réel et sur la manière dont il lui apparaît. Dans le *Bhāṣya* de Śabara, on ne savait pas si *śabda* était qualité ou substance, tandis qu'ici, on part de l'affirmation qu'il est qualité de l'*ākāśa*. Corrélativement, le mot *nitya* a perdu les nuances dont il fallait tenir compte dans le MBh et le Śā.Bhā.. Il ne connote plus que l'éternité stricte, permanence sans commencement ni fin.

1. Faut-il identifier de la même manière le *pūrvapakṣa* du *Mahābhāṣya* dans la discussion parallèle ? On serait tenté de le faire, ne serait-ce qu'à cause du verbe *vipariṇam* employé par Patañjali pour expliquer que c'est l'idée qui change (d'objet), et non le mot ou le phonème. Cependant, outre que cela ferait remonter bien haut le vocabulaire technique du Sāṅkhya, l'adversaire insiste sur l'impermanence que ce changement entraîne. De même, dans le Śā.Bhā., l'argument est inséré à titre de possibilité logique d'objection dans un *pūrvapakṣa* sans doute Naiyāyika.

3. *L'objet du mot.*

Le Nyāya ne cherche pas à expliquer comment, à partir de phonèmes posés comme transitoires, on obtient la connaissance d'*un* mot formé d'une succession de phonèmes. Il ne semble pas voir le problème épistémologique qui est ainsi soulevé. Autrement dit, il se cantonne sur le plan à la fois ontologique et diachronique sans chercher à effectuer le passage, pourtant nécessaire, du diachronique au synchronique, au plan de la connaissance proprement dite [1]. Il n'en reconnaît pas moins que c'est le mot qui porte la signification, puisqu'en ouvrant le chapitre sur la dénotation du mot, il donne une définition de ce dernier. Celle-ci est d'ailleurs purement grammaticale et formelle, et n'engage aucune conception philosophique particulière du mot, ce qui semble impliquer que la détermination physique des phonèmes suffit une fois pour toutes à déterminer la nature du langage [2] : « Les phonèmes, modifiés comme on l'a vu et terminés par les désinences, portent le nom de « mot ». La désinence est de deux sortes : nominale et verbale, comme par exemple dans : *brāhmaṇaḥ*, « le brahmane », et *pacati*, « il fait cuire ». On pourrait donc penser que le Nyāya ne va pas soulever non plus le problème de la dénotation du mot. Mais, dans la perspective réaliste où se placent les philosophes brahmaniques, c'est une question à double face : elle concerne aussi bien l'épistémologie que l'ontologie ; en se demandant ce que dénote le mot, on doit en même temps s'interroger sur le réel qu'il fait connaître. C'est en fait ce deuxième aspect de la question qui va surtout retenir l'attention du Naiyāyika, et une fois de plus, on va glisser du plan de l'épistémologie à celui de l'ontologie, alors que la Mīmāṃsā n'avait effleuré les problèmes du second que dans la mesure où ils éclairaient ceux du premier, face à l'adversaire. Mais ce glissement lui-même est commandé par un problème propre au Naiyāyika, qui est la conciliation en son système des données de la Mīmāṃsā et de celles du Vaiśeṣika.

C'est en effet cette fois un débat à trois termes, et non à deux, qui va s'instaurer au sujet de la dénotation du mot. Dans le *Mahābhāṣya* et chez Śabara, le partisan de la dénotation de l'individu s'oppose au partisan de la dénotation de l'*ākṛti* qui, elle, est liée à tous les individus d'une même classe *-jāti-*. Patañjali distingue *dravya* et *ākṛti*

1. La Mīmāṃsā présente la même confusion des plans, celui de la parole est celui du langage, mais comme sa perspective est essentiellement épistémologique, ses conclusions vont à l'inverse de celles du Nyāya.

2. Nyā.Bhā. II 2 58 p. 152 *yathādarśanaṃ vikṛtā varṇā vibhaktyantāḥ padasaṃjñā bhavanti / vibhaktir dvayī nāmikyākhyātikī ca / brāhmaṇaḥ pacatītyudāharaṇam* / La notion de « modification » a fini par être acceptée au sens de « substitution ».

sans jamais préciser leur rapport en termes positifs mais ces deux entités existent à l'intérieur d'une même classe porteuse du même nom ; le *dravya* est la chose individuelle, l'*ākṛti* le trait commun *-sāmānya-* propre à tous les individus d'une même classe. Śabara a déjà une terminologie plus complexe : il oppose volontiers *ākṛti* à *vyakti*, comme le « trait commun » propre à tous les individus d'une classe et l'individu lui-même (inséparable de l'*ākṛti*), tandis que *dravya* est plutôt en corrélation avec *jāti*. Mais, alors que *jāti* désigne la classe, c'est-à-dire l'ensemble de tous les individus, et *ākṛti* la structure propre à ces individus, *vyakti* et *dravya* ne sont à distinguer que fonctionnellement, l'un étant l'individu en tant que numériquement (et sans doute qualitativement) distinct par opposition à l'*ākṛti* qui est tous les individus en tant que semblables, l'autre étant la chose individuelle, prise globalement, comme membre d'une classe donnée. *Dravya* n'a jamais le sens technique de « substance » ou de « support » des propriétés, mais bien celui de totalité de la chose ; si la qualité particularisante *-guṇa-* se distingue de quelque chose, c'est de l'*ākṛti* et non de la substance qui lui servirait de support. En fait, *dravya* est toute la chose individuelle, et les relations ontologiques, en elle, des différentes entités distinguées ne sont jamais précisées. Il semble bien toutefois que l'on ne puisse jamais dire que la *jāti* est dans la chose individuelle comme sa propriété, car cela n'a aucun sens pour la Mīmāṃsā ; la chose fait partie d'une *jāti*, et le signe de son appartenance est l'*ākṛti* qui la structure [1].

Le simple fait que le Nyāya introduit la *jāti* à côté de la *vyakti* et de l'*ākṛti* comme dénotation possible du mot est à lui seul l'indication d'une transformation dans ces trois notions ; effectivement, dans sa réfutation des trois hypothèses donnant respectivement chacune des trois notions comme objet du mot, Vātsyāyana laisse apparaître déjà de notables divergences. Ici encore, l'exposé qu'il prête à trois adversaires sur chacune des hypothèses ne correspond que partiellement — au moins pour la *vyakti* et l'*ākṛti*, puisque nous n'avons pas vu jusqu'à présent de défenseur de la *jāti* — à ce que nous connaissions déjà par Patañjali et Śabara. Les notions sont infléchies dans le sens nouveau que leur donne le Nyāya et qui sera ensuite précisé dans les définitions qu'il en donne. On transcrira donc en une seule fois la presque totalité du développement, pour pouvoir ensuite grouper toutes les notations relatives à chaque entité (les *sūtra*, que le *Bhāṣya* reprend fidèlement, sont omis) [2] : « C'est l'individu qui est l'objet du mot. — Pourquoi cela ? — Parce que l'on emploie des mots tels que

1. Tout ce paragraphe ne vise qu'à reprendre systématiquement des notions éparses dans les analyses données précédemment du MBh et du Śā.Bhā.

2. Nyā.Bhā. II 2 60 sqq., 152 sqq. *vyaktiḥ padārthaḥ | kasmāt | yāśabdaprabhṛtīnāṃ vyaktāvupacārāt | upacāraḥ prayogaḥ | yā gaus tiṣṭhati yā gaur*

« *celle qui* » pour un individu. *Upacāra* veut dire (ici) « l'emploi ». Une proposition comme « la vache qui est debout, la vache qui est couchée » n'exprime pas la *jāti*, puisqu'elle est indivise ; au contraire, parce qu'il y a multiplicité, elle exprime la substance individuelle *-dravya-* « Un *groupe* de vaches », du fait de la multiplicité, exprime la substance individuelle, et non la *jāti* qui est indivise. Quand on dit : « il donne une vache au médecin », il y a *don* d'une substance individuelle, et non d'une *jāti*, car celle-ci n'a pas de forme matérielle *-amūrta-* et qu'il est impossible de l'échanger dans un sens ou dans l'autre. La *possession*, à savoir la relation (à quelque chose) en tant qu'elle est sa propriété : la vache de Kauṇḍinya, la vache du brahmane ; il est possible d'avoir une multiplicité de relations (c'est-à-dire de possesseur à chose possédée) s'il y a une multiplicité de substances, c'est-à-dire dans le cas où c'est la substance qui est exprimée. Mais la *jāti* est indivise. Le *nombre* : dix vaches, vingt vaches... C'est une substance multipliée que l'on énumère, non la *jāti*, car elle est indivise. L'*accroissement*, c'est l'accumulation des parties d'une substance qui possède des causes (matérielles) : la vache a grandi. Mais la *jāti* est sans partie. L'explication vaut aussi pour la *diminution*. La *couleur* : une vache blanche, une vache rousse ; les qualités sont unies à la substance individuelle, non au *sāmānya*. Le *composé* : *gohita*, « ce qui est bon pour la vache », *gosukha*, « le plaisir de la vache » ; le plaisir et autres sont unis à la substance individuelle, non à la *jāti*. La *descendance*, c'est-à-dire la série des descendants de même forme : une vache donne naissance à une vache. Cela est logique s'il s'agit de la

niṣaṇṇeti nedaṃ vākyaṃ jāter abhidhāyakam abhedāt | bhedāt tu dravyābhidhāyakam * *| gavāṃ samūha iti bhedād dravyābhidhānaṃ na jāter abhedāt | vaidyāya gāṃ dadātīti dravyasya tyāgo na jāter amūrtatvāt pratikramānukramānupapatteśca | parigrahaḥ svatvenābhisambandhaḥ | kauṇḍinyasya gaur brāhmaṇasya gaur iti dravyābhidhāne dravyabhedāt sambandhabheda ityupapannam | abhinnā tu jātir iti | saṅkhyā daśa gāvo viṃśatir gāva iti bhinnaṃ dravyam saṅkhyāyate na jātir abhedād iti | vṛddhiḥ kāranavato* ** *dravyasyāvayavopacayo 'vardhata gaur iti | niravayavā tu jātir iti | etenāpacayo vyākhyātaḥ | varṇaḥ śuklā gauḥ kapilā gaur iti dravyasya guṇayogo na sāmānyasya | samāso gohitaṃ gosukham iti dravyasya sukhādiyogo na jāter iti | anubandhaḥ sarūpaprajananasantāno gaur gāṃ janayatīti | tad utpattidharmakatvād dravye yuktaṃ na jātau viparyayād iti | dravyaṃ vyaktir iti hi nārthāntaram | ... na vyaktiḥ padārthaḥ | kasmāt | anavasthānāt | yāśabdaprabhṛtibhir yo viśeṣyate sa gośabdārthaḥ | yā*

* On se permet de traduire dès maintenant *dravya* par « substance individuelle », ce que la fin de cette citation justifiera. En revanche on s'abstiendra de traduire *jāti* et *sāmānya* qui demandent un examen minutieux. L'*ākṛti* n'est plus essentiellement spécifique.

** *kāraṇavat* : une substance non-éternelle doit être produite à partir de plusieurs substances composantes qui se réunissent. Ainsi une cruche a pour causes constituantes ou « inhérentes » les parties assemblées qui la composent et que l'on peut à leur tour réduire en leurs parties composantes jusqu'aux atomes. Ici, le corps d'une vache s'accroît par augmentation du nombre des parties qui sont ses causes constituantes.

substance individuelle qui a la propriété de naître, non s'il s'agit de la *jāti* qui a la propriété contraire. La substance individuelle *-dravya-* et l'individu *-vyakti-* sont une seule et même chose...

« — L'individu ne peut être l'objet du mot. — Pourquoi ? — A cause de l'indétermination. Ce qui est spécifié par des mots tels que « celle qui », etc., c'est cela l'objet du mot « vache ». (Mais), quand on dit : « la vache qui est debout, la vache qui est couchée », on n'exprime pas la substance individuelle seule, non spécifiée, sans la *jāti*. — Qu'est-ce donc que l'on exprime ? — (La substance individuelle) spécifiée *-viśiṣṭa-* par la *jāti*. C'est pourquoi l'individu n'est pas l'objet du mot. Et il en est de même pour le groupe, etc... C'est la structure *-ākṛti-* qui est l'objet du mot. — Comment cela ? — C'est sur elle que l'on s'appuie pour établir la détermination d'un être. La structure, c'est la diposition *-vyūha-* fixe des parties de l'être et des parties de ses parties. C'est quand elle est perçue que l'on établit la détermination de l'être : « ceci est une vache, ceci est un cheval », et non quand elle n'est pas perçue. Ce par la perception de quoi l'on établit la détermination de l'être, c'est cela que le mot doit exprimer : c'est son objet. — Cela n'est pas possible. Car ce qui est uni à la *jāti* est ce qui est exprimé comme spécifié par la *jāti* : « la vache » (par exemple), et ce n'est pas la disposition des parties qui est unie à la *jāti*. — Qu'est-ce donc qui lui (est uni) ? — La substance dont la disposition des parties est fixe. C'est pourquoi la structure n'est pas l'objet du mot... — C'est la *jāti* qui est l'objet du mot. — D'où cela vient-il ? — C'est que l'action de sacrifier et autres ne peuvent s'appliquer quand il s'agit, (en guise de victime), d'une vache faite en argile, quoique celle-ci soit pourvue de l'individualité et de la structure. Quand on dit : « sacrifie une vache », « amène une vache », « donne une vache », rien de tout cela ne se fait avec une vache d'argile. — D'où cela vient-il ? — C'est que la *jāti* en est absente. Or l'individualité y est, y est aussi la structure : ce dont l'absence dans la (vache d'argile) fait qu'on n'en a pas une connaissance complète, c'est cela l'objet du mot. — La manifes-

gaus tiṣṭhati yā gaur niṣaṇṇeti na dravyamātram aviśiṣṭaṃ jātyā vinābhidhīyate / kiṃ tarhi / jātiviśiṣṭam / tasmānna vyaktiḥ padārthaḥ / evaṃ samūhādiṣu draṣṭavyam / ... ākṛtiḥ padārthaḥ / kasmāt / tadapekṣatvāt sattvavyavasthānasiddheḥ / sattvāvayavānāṃ tadavayavānāṃ ca niyato vyūha ākṛtiḥ / tasyāṃ gṛhyamānāyāṃ sattvavyavasthānaṃ sidhyatyayaṃ gaur ayam aśva iti / nāgṛhyamānāyām / yasya grahaṇāt sattvavyavasthānaṃ sidhyati taṃ śabdo'bhidhātum arhati / so'syārtha iti / naitad upapadyate / yasya jātyā yogas tad atra jātiviśiṣṭam abhidhīyate gaur iti / na cāvayavavyūhasya jātyā yogaḥ / kasya tarhi / niyatāvayavavyūhasya dravyasya / tasmānnākṛtiḥ padārthaḥ / ... jātiḥ padārthaḥ / kasmāt / vyaktyākṛtiyukte'pi mṛdgavake prokṣaṇādīnām aprasaṅgād iti / gām prokṣaya gām ānaya gāṃ dehīti naitāni mṛdgavake prayujyante / kasmāt / jāter abhāvāt / asti hi tatra vyaktir astyākṛtiḥ / yadabhāvāt tatrāsampratyayaḥ sa padārtha iti / jāter abhivyaktir ākṛtivyaktī apekṣate / nāgṛhyamānāyām ākṛtau vyaktau ca jātimātraṃ śuddhaṃ gṛhyate / tasmānna jātiḥ padārtha iti / na vai padārthena na bhavitum śakyam / kaḥ khalvidānīm padārtha iti / ... pradhānān-

tation de la *jāti* dépend de la structure et de l'individu. Si la structure et l'individu ne sont pas perçus, la *jāti* seule, à l'état pur, n'est pas perçue. C'est pourquoi la *jāti* n'est pas l'objet du mot. — Cependant, il n'est pas possible qu'il n'y ait pas d'objet du mot. Qu'est-ce donc alors qui est l'objet du mot ?... — Le caractère principal ou annexe de l'objet du mot n'est pas fixe : en effet, si l'on veut exprimer la multiplicité et que l'on ait connaissance du particulier, alors c'est l'individu qui est (l'objet principal), la *jāti* et la structure sont (les objets) annexes. Tandis que si l'on ne veut pas exprimer la multiplicité et que l'on ait connaissance du *sāmānya*, alors, c'est la *jāti* qui est (l'objet) principal, tandis que l'individu et la structure sont (les objets) annexes. Cela varie avec l'emploi. Il faut (aussi) supposer que la structure peut être l'(objet) principal. — Mais comment sait-on que l'individu, la structure et la *jāti* sont différents ? — Parce qu'ils ont des caractéristiques différentes... L'individu *-vyakti-*, c'est ce qui se manifeste, c'est-à-dire ce qui est perceptible par les sens. Toute substance n'est pas un individu : (est individu) la substance qui est le support, selon les cas, des qualités spécifiques jusqu'au toucher (i.e. de l'odeur, de la saveur, de la couleur et du toucher, selon la liste donnée en III 1 62, le son étant exclu), de la pesanteur, de l'impénétrabilité, de la fluidité, des dispositions acquises — *saṃskāra* — et de la dimension limitée, il est une forme matérielle *-mūrti-*, puisqu'il a des parties possédant une consistance *-mūrchita-*. Ce par quoi la *jāti* et les signes de la *jāti* sont connus, c'est ce que l'on doit reconnaître comme la structure. Celle-ci n'est pas autre chose que la disposition fixe des parties d'un être et des parties de ses parties. Or les parties d'un être qui ont une disposition fixe de leurs propres parties forment le signe de la *jāti*. On infère (qu'il s'agit) d'une vache de sa tête et de ses

*gabhāvasyāniyamena padārthatvam iti / yadā hi bhedavivakṣā viśeṣagatiśca tadā vyaktiḥ pradhānam aṅgaṃ tu jātyākṛtī / yadā tu bhedo'vivakṣitaḥ sāmānyagatiśca tadā jātiḥ pradhānam aṅgaṃ tu vyaktyākṛtī / tad etad bahulam prayogeṣu / ākṛtes tu pradhānabhāva utprekṣitavyaḥ / katham punar jñāyate nānā vyaktyākṛtijātaya iti / lakṣaṇabhedāt / ... vyajyata iti vyaktir indriyagrāhyeti / na sarvaṃ dravyaṃ vyaktiḥ / yo guṇaviśeṣāṇāṃ sparśāntānāṃ gurutvaghanatvadravatvasaṃskārāṇām avyāpinaḥ parimāṇasyāśrayo yathāsambhavaṃ tad dravyam * mūrtir mūrchitāvayavatvād iti / yayā jātir jātiliṅgāni ca prakhyāyante tām ākṛtiṃ vidyāt / sā ca nānyā sattvāvayavānāṃ tadavayavānāṃ ca niyatād vyūhād iti / niyatāvayavavyūhāḥ khalu sattvāvayavā jātiliṅgam / śirasā pādena gām anuminvanti / niyate ca sattvāvayavānāṃ vyūhe sati gotvam prakhyāyata iti / anākṛtivyaṅgyāyāṃ jātau mṛt suvarṇaṃ rajatam ityevamādiṣvākṛtir nivartate jahāti padārthatvam iti /*

* Le texte ici ne semble pas correct : on attendrait *sā vyaktiḥ* à la place de *tad dravyam*, puisqu'il s'agit de définir *vyakti* et que d'autre part, la notion de *vyakti* est plus restreinte que celle de *dravya*. Il suffirait d'ailleurs d'ajouter *vyaktiḥ* après *tad dravyam*. Un peu plus loin, le *yā* (*sāmānām buddhim*...) et le *yayā* sont des féminins injustifiables, sinon par l'attraction abusive de *jāti* qui précède.

Les mots français en italiques sont des citations du *sūtra*.

pattes. Et étant donné la disposition fixe des parties de l'être, on a (ainsi) connaissance de la bovinité *-gotva-*. Quand il s'agit d'une *jāti* qui n'est pas manifestable par une structure, comme par exemple, dans le cas de l'argile, de l'or et de l'argent, il n'y a plus de structure qui soit l'objet du mot. Ce qui fait naître une même connaissance de substrats multiples, ce par quoi une multiplicité de choses ne sont pas différentes les unes des autres, l'objet qui est cause d'une continuité de la connaissance relativement à des choses différentes, c'est cela le *sāmānya*. Quant au *sāmānya* particulier qui rend identiques certaines choses et les sépare d'autres, c'est la *jāti* ».

Chacune des trois notions est différente de ce qu'elle était pour la Mīmāṃsā, sans que le Naiyāyika d'ailleurs paraisse s'en apercevoir : alors que tout développement est conçu comme un dialogue entre adversaires, il ne cherche pas à opposer ses définitions à celles de la Mīmāṃsā qui, au reste, ne sont jamais aussi systématiquement formulées que les siennes. Il s'agit donc plus d'un subtil infléchissement des notions que d'une franche opposition, et très probablement, Vātsyāyana (ou déjà l'auteur des *sūtra*) a le sentiment d'être fidèle à la Mīmāṃsā et au Vyākaraṇa [1]. Dans un premier temps, notre auteur identifie *dravya* et *vyakti*, ce qui n'a rien d'étonnant. Cependant, il fait un peu plus loin une distinction entre les deux : *dravya* serait un terme générique plus large que *vyakti*. On s'attendrait, se souvenant de la conception de *dravya* comme matière première chez le Vedāntin cité par le *Mahābhāṣya*, à voir *vyakti* réservé aux choses pourvues d'une *ākṛti* particulière, tandis que *dravya* désignerait en plus la matière première non ouvrée. En fait, la description de Vātsyāyana ne fait aucune allusion à l'*ākṛti* ici : trois choses semblent distinguer *vyakti* ; d'une part, elle n'est substrat — *āśraya* — que de ce qui particularise, et non de quelque *sāmānya* que ce soit. On peut penser que c'est là concession à la Mīmāṃsā qui oppose fonctionnellement la *vyakti* à l'*ākṛti-sāmānya*. De ce point de vue, la *vyakti* reste bien l'individu, mais elle est *substrat* des traits particuliers, c'est-à-dire qu'elle a même fonction que le *dravya* du Vaiśeṣika. Les deux autres points par lesquels *vyakti* se distingue de *dravya* ont même signification : la *vyakti* est substrat d'une dimension limitée, la dimension étant comme une « qualité » de ce substrat au même titre que les qualités sensibles propres à chaque sens ; c'est-à-dire que le terme ne peut s'appliquer qu'à des choses non infinies, ce qui exclut d'emblée l'éther et l'*ātman*, aussi bien que l'espace *-diś-* et le temps *-kāla-*,

yā samānām buddhim prasūte bhinneṣvadhikaraṇeṣu yayā bahūnītaretarato na vyāvartante yo'rtho'nekatra pratyayānuvṛttinimittaṃ tat sāmānyam / yacca keṣāṃcid abhedaṃ kutaścid bhedaṃ karoti tat sāmānyaviśeṣo jātir iti /

1. Vācaspati Miśra, dans ses commentaires des *darśana*, auxquels il semble à tour de rôle prêter allégeance, ne procédera pas autrement.

toutes substances infinies du Vaiśeṣika. D'autre part, la *vyakti* est obligatoirement formée de parties solides et offrant de la résistance, donc « matérielle » [1] et plus précisément formée d'atomes, ce qui a de nouveau pour effet d'exclure les substances déjà mentionnées ; c'est aussi pour cela que le son est exclu des qualités sensibles énumérées, puisqu'il est la qualité spécifique de l'éther [2].

La *jāti* de la Mīmāṃsā, conçue purement en extension, n'était pas *sāmānya*, « trait commun », pour la simple raison qu'elle n'existait pas toute entière, à titre d'entité distincte, en chaque individu. Elle n'était donc que l'ensemble des individus qui la composent et que dénote le mot par l'intermédiaire de l'*ākṛti*. Maintenant, elle devient *sāmānya*, on l'exprime par le suffixe abstrait *°tva*, et tout comme Vātsyāyana éprouvait le besoin de différencier la *vyakti*, notion mīmāṃsiste, du *dravya*-substrat (au sens Vaiśeṣika), il doit maintenant, pour justifier la distinction des termes, définir *jāti* par rapport à *sāmānya* : les deux sont des entités réelles, mais le *sāmānya*, plus large que la *jāti*, est conçu comme la cause de toute constante dans la connaissance, ce qui implique, conformément à la doctrine Vaiśeṣika que le *pūrvapakṣa* du *Śābarabhāṣya* rappelait déjà [3], que le *sāmānya* existe dans toutes les catégories de l'être : substance, qualité, action. On s'attendrait à ce que la *jāti* soit au contraire confinée aux substances, mais, nouvel infléchissement, cette limitation est omise. Il est difficile de la considérer comme impliquée dans la définition donnée de la *jāti*, où l'on ajoute à la fonction identifiante du *sāmānya*, une fonction de différenciation : on ne peut donner qu'un sens à la distinction ainsi exprimée : la *jāti* est un *sāmānyaviśeṣa* — un *sāmānya* particulier, comme le dit Vātsyāyana en propres termes, qui laisse des choses en dehors de lui, par opposition aux *sāmānya* les plus englobants qui ne laissent rien hors d'eux, tels que *sattā*, « l'existence en général », ou *jñeyatva*, « le fait d'être connaissable ». A vrai dire il est parfaitement normal que le Naiyāyika n'ait pas cherché à réserver la *jāti* aux substances *-dravya-*, puisqu'il considère celles-ci uniquement comme les substrats des qualités et des actions, alors que le Mīmāṃsā voyait en elles les choses ou les êtres pris comme totalités.

1. Il faut mettre « matériel » entre guillemets, car, de notre point de vue, l'éther, l'espace et le temps seraient aussi matériels, l'éther étant même l'un des cinq éléments. A noter que *vyakti* et *mūrti*, « forme matérielle », « statue », sont définies à l'aide d'étymologies plus ou moins réelles : si *vyakti* est bien de la même famille que *vyajyate*, « il est manifesté », *mūrti* n'a rien de commun avec *mūrchita*, « épaissi, solidifié », et figurativement « abruti ». Il n'en reste pas moins que *mūrti* connote toujours l'idée de forme solide et palpable (plus que celle d'image ou de représentation d'une chose). Toute représentation d'une divinité est une *mūrti*, c'est-à-dire sa présence matérialisée.

2. Comparer cette définition de *vyakti* avec celle du *pūrvapakṣin* du Śā.Bhā., ci-dessus p. 170. Cette dernière est très probablement bouddhiste.

3. Cf. ci-dessus p. 167.

D'autre part, et ceci n'a aucun sens pour la Mīmāṃsā, la *jāti* est dite indifférenciée ou indivise *-abhinna-*, sans parties *-niravayava-*, sans forme matérielle *-amūrta-* et éternelle *-anutpattidharmaka-*. On tient ici l'élément permanent du réel qui permet l'identité de l'idée à propos d'êtres différents. Mais sa permanence ne peut être qu'éternité vraie *-nityatva-*, conçue sur le mode ontologique à la manière du Vaiśeṣika, et non purement fonctionnelle. L'éternité est très probablement la propriété de la *jāti* qui commande l'autre : son unité sans parties. Conception, notons-le dès maintenant, qui interdit toute analyse de la *jāti* (ou du *sāmānya*) : elle est astructurée par elle-même et son nom suffit à en donner une notion exhaustive ; c'est pourquoi, dans le Nyāya-Vaiśeṣika ultérieur, le *sāmānya*, conçu comme *akhaṇḍa*, « insécable », ne peut donner lieu à aucune définition car cela introduirait en lui multiplicité et division.

C'est l'*ākṛti* qui porte tout le poids de cette nouvelle redistribution des rôles ; elle s'appauvrit en déterminations, et il n'est pas sûr qu'elle ne soit pas une notion contradictoire en elle-même : l'individu étant, par définition, ce qui individualise la connaissance et la *jāti* ce qui l'uniformise, on peut en effet se demander ce qu'est l'*ākṛti* et quel rôle elle joue. Elle n'est plus *sāmānya*, au contraire de ce qu'elle était pour la Mīmāṃsā, mais elle reste organisation des parties d'un être, structure. Elle est le signe *-liṅga-* de la *jāti*, c'est du moins ce que dit explicitement le *sūtra* II 2 68 [1] : « La structure est connue comme le signe de la *jāti* ». L'accent est déplacé : ce n'est plus l'idée d'organisation qui domine, mais bien celle de parties et de fixité ; autrement dit, l'*ākṛti* est décomposée en ses éléments, comme l'être lui-même, et elle cesse, en tant que telle, de jouer un rôle déterminant. On le vérifie immédiatement, puisqu'il y a des *jāti* qui ne sont pas « manifestables » [2] par l'*ākṛti* : ce sont les fameuses matières premières que, dès le début en effet, on a vu séparées des *ākṛti* artificielles qui leur étaient imposées par la main de l'homme. Vātsyāyana se borne à dire qu'en ce cas, l'*ākṛti* n'existe pas et qu'elle n'est pas objet du mot. Il nous intéresserait davantage de savoir ce qui permet de connaître ces *jāti* privées de structure, alors que la structure devait être leur signe. D'autre part, si la *jāti* est indivise, comment peut-elle avoir les *parties* de l'être pour signe ? En fait, la *jāti* dont le signe est une *ākṛti* est ici une réminiscence du *Mahābhāṣya* [3] et s'intègre mal au système du Nyāya ; la *jāti* avait besoin d'un signe de reconnaissance tant qu'elle n'était pas une entité perceptible *dans* l'individu ; dans la problématique du Vaiśeṣika, le *sāmānya* est perceptible, comme

1. *ākṛtir jātiliṅgākhyā*, p. 156.
2. Noter que Vātsyāyana emploie soigneusement la terminologie qui s'applique aux choses éternelles. La *jāti* est « manifestée » par les individus.
3. Cf. ci-dessus p. 48.

cela deviendra clair dans le *Nyāyavārttika*. C'est pourquoi la formulation de Vātsyāyana cherche à modifier presque insensiblement celle du *sūtra*. La *jāti* peut donc exister sans *ākṛti*. Inversement, l'*ākṛti* est séparable de la *jāti*, comme l'avait déjà vu Śabara : outre que son *ākṛti*, en effet, permettait la dénotation de la totalité des individus d'une même espèce, elle était aussi ce qui faisait comprendre qu'on pût bâtir un autel en forme d'épervier. Pour Vātsyāyana de même, l'*ākṛti* peut exister sans la *jāti* dans une vache faite en argile. On peut se demander toutefois s'il n'oublie pas ici provisoirement le nouveau sens technique de *jāti* comme *sāmānya*, pour accentuer celui de « naissance », ou d'appartenance à une classe par la naissance, tel qu'on le trouve chez Patañjali. Ainsi la notion d'*ākṛti*, que l'on semble garder surtout pour rendre compte de la réalité de l'être artificiellement représenté, perd de son importance fonctionnelle dans l'ontologie comme dans l'épistémologie, et l'on pourrait annoncer sa mort prochaine dans le Nyāya-Vaiśeṣika si l'on ne savait par ailleurs qu'elle a effectivement disparu progressivement. C'est en fait la notion de *sāmānya* qui s'impose fonctionnellement, et *jāti* finira par être un simple synonyme de *sāmānya*. Mais à l'époque de Vātsyāyana, la notion de *jāti* reste ambigüe et donc flottante, tandis que celle d'*ākṛti* se fait indécise. On peut en voir la confirmation dans un passage du Nyā.Bhā. où les deux termes sont employés dans un contexte différent [1] : « L'*ākṛti*, c'est la dimension, le fait d'être de telle quantité... On explique que, ce que l'on appelle *jāti*, c'est la source *-yoni-* ». Ici, la notion de structure, de disposition des parties est tout à fait absente de l'*ākṛti* qui mesure simplement l'extension spatiale, donc le nombre de parties constituantes : c'était bien cette mise en veilleuse de l'organisation au profit de la simple énumération des parties qu'annonçait la définition citée plus haut. Quant à la *jāti*, elle est ici encore la pure matière première : il s'agit de la *jāti* des différents organes des sens, et cette *jāti*, c'est la terre pour l'odorat, l'eau pour le goût, etc. La *jāti* n'est même pas ici *sāmānya* (elle n'est d'ailleurs pas exprimée par le suffixe abstrait), mais ce en quoi une chose prend naissance. Il apparaît que la *jāti-sāmānya* et la *jāti*-matière première ne sont pas encore unifiées, et qu'il faille distinguer par exemple l'or *-suvarṇa-* qui est *jāti* et l' « auréité » *-suvarṇatva-* qui est *sāmānya*. Mais d'autre part, l'or doit être substance en tant que substrat des formes qu'on lui donne. On sent ici la difficulté qu'ont éprouvée les Naiyāyika à harmoniser des données hétérogènes, et l'on voit par quelles retouches subtiles la réorganisation des notions a pu progressivement se faire ; elle n'est pas achevée à l'époque du Nyā.Bhā.

1. Nyā.Bhā. III 1 60 p. 188 *ākṛtiḥ khalu parimāṇam iyattā | ... jātir iti yonim pracakṣate |*

Mais les relations que ces différentes entités entretiennent entre elles contribuent principalement à leur donner une signification très différente de celle qu'elles avaient dans la Mīmāṃsā. C'est la notion de substance [1] qui est au centre et à laquelle tout le reste est rapporté. On a déjà vu que la substance possède le *sāmānya*, qu'elle est *sāmānyavat*, et que, d'autre part, ce n'est pas au *sāmānya* mais à la substance que sont unies *-yoga-* les propriétés. La même chose est répétée dans le texte actuellement examiné. C'est à elle encore que sont unies les « qualités », comme le dit le même texte, mais les « propriétés » *-dharma-* englobent celles-ci. Le *dravya* est *dharmin*, sujet des propriétés. Parmi les propriétés, se trouve en particulier l'*ākṛti*. Cette notion de la substance correspond exactement à l'une des définitions de *vyakti* qui avaient été données par le *pūrvapakṣin* du Śā.Bhā. [2] : « L'objet qui est le substrat du trait commun et des traits particuliers, c'est l'individu ». Il est probable en effet que la *vyakti* en tant que support des seules propriétés particularisantes, telle qu'elle est définie dans le texte présent, n'a rien de fonctionnel, et que l'individu n'est finalement rien d'autre que la substance d'extension limitée. C'est encore une trace du double héritage que le Nyāya effacera par la suite. Mais ce qui importe ici, c'est que l'être se trouve ainsi analysé en un support et des propriétés aussi différentes que le *sāmānya* et les qualités sensibles, sans qu'aucune hiérarchisation soit introduite entre ces dernières. Elles sont rapportées au *dravya* comme une mosaïque bariolée qui en décore la surface. Ainsi on pourra dire du feu [3] qu'il possède le *sāmānya agnitva* — « l'ignéité » — *et* la couleur blanche brillante qui est la couleur propre au feu. La couleur ici n'est plus particularisante au sens de la Mīmāṃsā et du Vyākaraṇa, puisqu'elle est conçue comme spécifique : chaque fois qu'une chose apparaît comme blanche et brillante, elle doit contenir du feu. Cependant, c'est le feu seul qui est blanc brillant et l'on ne peut pas dire de l'ignéité qu'elle possède comme propriété essentielle la couleur blanche brillante. Si donc l'on veut traduire le terme *sāmānya* (et celui de *jāti* en tant qu'identique à *sāmānya*) dans le contexte Nyāya-Vaiśeṣika par « genre », il faut en même temps prendre garde que ce genre ne mérite guère le nom de concept : plus que jamais, l'abstrait *agnitva* signifie « le fait d'être feu », dont on sait qu'il est indissolublement lié au feu. Le genre du Nyāya est beaucoup plus loin de notre notion d'essence que l'*ākṛti* ne l'était.

1. Au sujet de laquelle on prie le lecteur de ne pas trop se rappeler ses souvenirs d'Aristote. Le *dravya* relève d'une philosophie de l'être par opposition à la philosophie du phénomène que défendent les différentes nuances du bouddhisme et qui se passe de la substance.
2. Cf. Śā.Bhā. I 3 33 et ci-dessus p. 170.
3. Cet exemple est emprunté à des textes ultérieurs, mais toutes les conditions de l'analyse sont présentes dans les textes cités.

Autre conséquence : une substance possède non pas un genre, mais plusieurs, le fait d'exister en général *-sattā-*, le fait d'être substance *-dravyatva-*, le fait d'être feu *-agnitva-*, etc. Ces genres sont tous directement rapportés à la substance et non hiérarchisés. Cela n'aura aucune importance quant au maniement du raisonnement logique, car les philosophes du Nyāya-Vaiśeṣika savent fort bien qu'ils ont une extension différente, mais le procédé d'analyse est ruineux pour l'avenir d'une connaissance systématique de l'essence. Un seul genre commun à deux substances tout à fait hétérogènes suffit à les rapprocher dans un même raisonnement, à leur attribuer même propriété, etc. [1] Un autre genre qui sera commun à l'une de ces deux substances et à une troisième sera l'occasion d'un nouveau rapprochement, etc. C'est aussi l'espoir d'une science classificatoire rigoureuse qui s'en va, alors même que la logique prend son essor. La « classe » de type naturaliste que l'on voyait poindre dans la Mīmāṃsā, appuyée sur la notion de structure spécifique, va disparaître lorsque Kumārila fera sienne la théorie du *sāmānya*.

Toute cette discussion avait pour objet de déterminer la dénotation du mot. On ne peut s'étonner maintenant que Vātsyāyana, et déjà avant lui l'auteur des *sūtra*, proposent une solution syncrétiste de ce problème. Reprenant l'idée de Patañjali d'objet principal et d'objet secondaire ou annexe du mot, il joue sur les trois termes *jāti*, *ākṛti* et *vyakti*. Tantôt c'est la *jāti* qui est dénotée principalement, parce que l'on ne mentionne aucun trait particulier et que l'on a affaire à une notion indivise, tantôt c'est la *vyakti* qui est dénotée, si l'on se réfère à des choses multiples et différenciées. Quant à l'*ākṛti*, sa disgrâce s'affirme encore, puisqu'on se contente de la mentionner pour mémoire à titre d'objet principal du mot. On peut penser qu'elle l'est uniquement quand le mot s'applique à l'image d'un être et non à l'être lui-même. Reste que l'opposition *jāti-vyakti* n'est qu'en apparence la reproduction de l'opposition *ākṛti-dravya* de Patañjali. L'*ākṛti* du *Mahābhāṣya* dénotait tous les individus, parce qu'elle était commune à tous. Ici, il semble bien que la *jāti* ne soit pas invoquée dans les cas où tous les individus d'une classe sont dénotés (ce qui s'accorde avec l'effacement même de la notion de classe évoquée ci-dessus), puisqu'on insiste sur son indivisibilité et non sur son caractère de *sāmānya*. Il serait tentant alors de la considérer en compréhension plutôt qu'en extension, et de dire que la *jāti* est connotée plutôt que dénotée par le mot ; mais cela ne s'accommoderait pas davantage de son indivisibilité, si le genre devait avoir un contenu propre. En fait, on a vu qu'il est vidé de toute détermination et qu'il double en somme toute unité d'analyse. On évitera donc une fois encore de surimposer

1. Cf. ci-dessus p. 188 n. 1.

une terminologie occidentale à la problématique indienne, et l'on dira plus simplement que la *jāti* est l'objet principal du mot quand celui-ci est employé au singulier avec valeur universelle, c'est-à-dire sans attribut qui le particularise. Si au contraire on emploie le pluriel, on dénote ou bien tous les individus portant le même nom, ou bien seulement une partie d'entre eux quand le nom est assorti d'un attribut particularisant.

* * *

L'examen des théories du langage de la Mīmāṃsā et du Nyāya confirme l'extrincécisme de la connaissance propre à ces deux systèmes : si le langage a tant d'importance et pose des problèmes aussi épineux, c'est qu'il est finalement la réalité même où est déposée la pensée faite objet. La différenciation des deux systèmes confirme également leurs situations respectives dans la société brahmanique. Le réalisme épistémologique de la Mīmāṃsā est parfaitement conséquent avec la position de ces brahmanes qui ne sont rien d'autres que les organes de transmission de la vérité, et ne le sont pas en fonction de dispositions particulières à leur nature individuelle mais par droit de naissance : la forme des choses, *ākṛti*, est immédiatement perçue ; elle est la réalité stable, celle que nomment les mots et qui répartit le réel en classes -*jāti*-. D'autre part, le langage est un double naturel de la réalité, une autre réalité toute faite, aussi objective que les choses, quoique saisissable seulement par la transmission qu'assure la pratique humaine. La cassure que révèle la doctrine du langage entre l'affirmation de l'éternité de *śabda* comme porteur du sens et la négation d'une unité verbale sous-tendant l'unité sémantique est évidemment à mettre en rapport avec la théorie de l'instantanéité de la perception : la perception trouve des unités toutes faites comme objets mais ne peut en aucun cas constituer elle-même des unités qu'elle appréhenderait par parties. Finalement, cet effacement du rôle de la connaissance individuelle sert l'objet propre de la Mīmāṃsā : il rend impossible l'appréhension de la parole, en dehors de la transmission orale, il nie tout travail intérieur de la connaissance, il met au contraire en valeur le lien essentiel de maître à disciple. Le brahmane, par l'enseignement reçu et donné, est le seul dépositaire de la connaissance. Cette connaissance, d'autre part, a pour domaine le monde où nous vivons, même si c'est pour y ajouter une dimension invisible : les formes des choses sont les seules réalités à exprimer, celles qui prennent leur pleine signification, c'est-à-dire leur pleine utilité, dans le sacrifice. Cette vision est bien celle de spécialistes du Veda et du sacrifice.

Par opposition, on pourrait parler de « nominalisme » du Nyāya.

Les deux étiquettes de « réalisme » et de « nominalisme » ne valent d'ailleurs que dans cette opposition mutuelle, car elles ne recouvrent pas des contenus analogues à ceux qu'elles ont servi à désigner en Occident : l'absence de toute idée de raison doit faire manier ces notions avec précaution, mais on peut aussi considérer que dans nos systèmes l'étude du langage est ce qui remplace celle de la raison. Nominaliste, le Nyāya l'est bien en effet si l'on considère d'abord que pour lui le langage est purement conventionnel et non lié à la nature même des choses. Cela fait de la pensée un instrument de connaissance plutôt qu'un double de la réalité. D'autre part, la solidité de la forme spécifique se dissout chez lui par l'éparpillement de l'universel entre l'*ākṛti*, la *jāti* et le *sāmānya*. L'effacement de la première annonce l'assimilation l'une à l'autre des deux autres : le genre ne sera plus un procédé de classification du réel correspondant à une réalité effectivement répartie en classes, mais plutôt une manière de considérer dans le réel tel ou tel aspect commun, indépendant de la totalité où il s'insère. La cohésion ontologique des choses se trouve diminuée, au profit apparent d'une liberté plus grande de la pensée ; mais aussi, cela suppose que la perception appréhende sous les traits communs l'individuel : la solidité de l'*ākṛti* rejetait l'individualité dans les qualités sensibles, à la surface la plus extérieure de la chose individuelle; au contraire, l'individualité dans le Nyāya se trouve en quelque sorte réhabilitée et mise sur le même plan que la généralité, dans le langage et bientôt explicitement dans la perception. Cependant, ces affirmations restent plus du registre de l'ontologie que de celui de l'épistémologie. Alors que la Mīmāṃsā a bien senti que l'existence même de la connaissance supposait autre chose que le plan diachronique de la vie de la conscience, autre chose qu'elle essaie de trouver dans le langage, le Nyāya au contraire s'en tient strictement au plan de l'écoulement temporel : la parole est aussi dispersée au fil des instants que la perception elle-même, et la permanence n'est plus que l'apparence créée par la transmission sans commencement ni fin de génération en génération. C'est que les réalités qui importent le plus aux hommes sont des réalités cachées au commun des mortels, et dont la connaissance ne peut relever du plan empirique mais suppose que la conscience individuelle a su, par le *yoga*, vaincre l'instantanéité et l'atomisation de toute connaissance.

On a déjà décelé le rapport de complémentarité qui unissait la Mīmāṃsā et le Vedānta. Il est possible maintenant, après l'examen des discussions sur le genre et des théories du langage, de préciser la doctrine religieuse qui a fécondé le Nyāya. Plus exactement, comme la parenté entre le Nyāya et le Vaiśeṣika est depuis toujours reconnue, on peut chercher la nature du rapport qui les a unis. En effet, le Nyāya, dès le début, a paru un système ambigu. Ses valeurs, son

épistémologie trahissent la double appartenance à un univers séculier et à un univers religieux. Quoique la délivrance y soit explicitement poursuivie, le bien de l'homme dans le monde n'y est pas délaissé, loin de là : n'est-ce pas d'ailleurs, comme on l'a suggéré dans la conclusion du chapitre précédent, exactement ce que l'on trouve dans la société hindoue ? La délivrance apparaît comme le bien suprême, le *yogin* comme le personnage le plus prestigieux, mais on laisse délivrance et *yoga* à d'autres pour poursuivre des buts très temporels et s'installer dans la perspective des « bonnes renaissances » indéfiniment renouvelées. Cependant, si les valeurs religieuses se dégradent en valeurs purement sociales, des notions religieuses n'en ont pas moins profondément pénétré tout le système du Nyāya, et il faut encore voir leur influence dans son nominalisme et l'accent mis, corrélativement, sur l'individu et son pouvoir de connaissance. Or les emprunts au Vaiśeṣika sont par ailleurs trop explicites pour que l'on ne cherche pas de ce côté la source de cette inspiration religieuse.

On posera donc ici que le Vaiśeṣika est un système de pensée essentiellement religieux, très différent sans doute du Vedānta, moins centré sur la Révélation védique proprement dite que sur des courants religieux peut-être variés, théistes ou non, en tout cas faisant sa place au personnage du *yogin* et reconnaissant la valeur de ses expériences [1]. En lui, les valeurs séculières n'apparaissent que sous la forme du *karman* le plus négatif [2] : « Le plaisir et la douleur viennent du contact entre l'*ātman*, les sens, le *manas* et les objets. Quand ce (contact) ne se produit pas et que le *manas* reste dans l'*ātman*, le contact avec le corps ne comporte pas de douleur. Se retirer (d'un corps, c'est-à-dire mourir), se glisser (dans un nouveau corps, c'est-à-dire renaître), le contact avec ce qui est mangé et ce qui est bu, ainsi que les autres effets, (tout cela) est opéré par l'*adṛṣṭa*. En l'absence de l'(*adṛṣṭa*), il n'y a plus de contact, plus rien ne se produit, c'est la délivrance ». Il faut aller plus loin : on a souvent postulé, sous-jacente mais étrangère au Vaiśeṣika, une théorie atomiste « matérialiste » que celui-ci aurait adoptée et adaptée à ses besoins [3] : Epicure le sage

1. L'allégeance sectaire est probable, quoique attestée seulement à une date plus récente pour le Nyāya comme pour le Vaiśeṣika, mais ce qui importe surtout est de voir que, de reconnaître une *smṛti* élargie aux épopées, aux *Purāṇa*, aux textes médicaux et magiques, implique la croyance en un monde invisible, celui des mythes, que précisément Mīmāṃsā et Vedānta rejettent. Corrélativement, le *sannyāsin* accède à la connaissance suprême sans passer par les *siddhi* yogiques ; ces dernières comportent en particulier la vision directe de choses et d'êtres mythiques.

2. Vai.sū. V 2 15-18 *ātmendriyamanorthasannikarṣāt sukhaduḥkhe | tadanārambha ātmasthe manasi śarīrasya duḥkhābhāvaḥ saṃyogaḥ | apasarpaṇam upasarpaṇam aśitapītasaṃyogāḥ kāryāntarasaṃyogāścetyadṛṣṭakāritāni | tadabhāve saṃyogābhāvo'pradurbhāvaśca mokṣaḥ |*

3. C'est par exemple une semblable hypothèse qui est impliquée dans l'analyse de H. Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy*, p. 18 sqq. où il parle d'une forte tendance

n'a pas inventé l'atomisme sur lequel il fonde sa théorie du hasard et son dédain des dieux, mais il en a emprunté les éléments. Il paraîtrait donc normal à nos esprits habitués à voir la pensée philosophique se nourrir de théories « scientifiques » de dissocier dans le Vaiśeṣika une trame scientifique — l'atomisme — d'une superstructure philosophique et religieuse. Mais, si nous connaissons la théorie de Démocrite, nous en sommes réduits à postuler un atomisme pré-Vaiśeṣika, et nous devons le postuler sans que rien dans l'histoire de la pensée indienne nous y conduise. Une théorie atomiste reparaît dans le jaïnisme, dont personne ne songera à nier qu'il s'agit bien d'une doctrine de religieux, et jamais dans les siècles ultérieurs une théorie atomique ne se détachera de son contexte religieux.

On voit d'ailleurs les philosophies religieuses peser dans l'Inde

« matérialiste » dans le Vaiśeṣika en relation avec la doctrine des atomes. Faddegon, lui, considère que cette doctrine n'est pas première dans le V. : « The Vaiçeṣika system was in the first place a system of distinctions but not an atom-theory » (*The Vaiçeṣika System*, pp. 12-13). Affirmation qui trahit le point de vue génétique. On n'aurait rien à opposer à un essai de reconstruction du système s'il était fondé sur des données textuelles. Malheureusement ce n'est pas le cas : même si l'atome des Vai.sū. n'est peut-être pas l'entité bien définie qu'il sera plus tard, cela ne signifie pas qu'il soit moins fondamental que l'examen des six catégories. Il en est de même de la doctrine de l'âme et de la délivrance que Faddegon veut, on ne sait pourquoi — sinon parce qu'il a décidé que le Vaiśeṣika avait une pensée théorique, sans souci d'une portée pratique —, reléguer à l'arrière-plan : « If we consider the discovering of the six — or originally three — categories as the birth of the Vaiçeṣika system, then it follows that this philosophy owes its origin to a purely theoretical attitude of mind and not to that craze for liberation which dominates nearly all forms of Indian thought. Therefore it is not the wish to discriminate soul from that which is not soul, ego from non-ego, as conceived by later scholiasts, but it is the theoretical desire for a correct classification and system of definition which has been the starting point of the Vaiçeṣika system » (*ibid*. p. 12). Une telle décision est d'autant plus curieuse qu'elle est contredite par l'ensemble de la pensée indienne qui n'est jamais purement théorique, et qu'on ne peut déceler d'incohérence à l'intérieur du système Vaiśeṣika. Y en eût-il d'ailleurs que cela ne ferait que prouver au contraire l'importance de la doctrine de l'âme, puisqu'il faudrait en tenir compte en dépit des difficultés.

Plus pertinentes me semblent les remarques de Masson-Oursel qui, tout en faisant du matérialisme primitif l'opposé des courants religieux, reconnaît tout aussitôt : « Les explications physiques ont toujours conservé chez eux un caractère très archaïque, *et font partie intégrante de la notion de salut*. La raison en est simple : esclavage et délivrance sont à leurs yeux des processus matériels » (*L'Atomisme indien*, p. 344 ; c'est moi qui souligne). Pourquoi alors parler de matérialisme ? Ce terme n'a pour nous de sens qu'opposé à « spiritualisme », et il est certain que les philosophies religieuses indiennes ont eu du mal à concevoir le principe transmigrant ou libéré autrement que sur le modèle de la matière, même lorsqu'elles affirment qu'il n'est pas fait d'éléments matériels — *abhautika* —. Le « matérialisme » indien reste donc vraisemblablement en deçà de la distinction esprit-matière comme les premiers philosophes grecs. Il n'est pas de lui-même l'adversaire d'un « spiritualisme », et l'atomisme en particulier semble inséparable d'un système religieux. Cf. Masson-Oursel (*ibid*., p. 353) : « *ātmatā* en était venue à signifier substantialité plus encore que spiritualité ». Mieux vaut alors opposer doctrines de salut et doctrines niant tout salut.

d'un tel poids[1] sur les domaines les plus profanes pour nous qu'un Caraka doit se faire sa théorie à lui du *karman*, la loi de rétribution des mérites qui détermine les renaissances successives, pour justifier la médecine, ses prescriptions sur la vie saine et ses prétentions à guérir[2]. Aussi nous abstiendrons-nous, à propos du Vaiśeṣika, d'isoler une théorie atomiste qui aurait composé avec une doctrine religieuse. Tout d'ailleurs y semble cohérent. Sa doctrine des catégories du réel qui postule des substances comme supports des actions et des actes aboutit, comme on l'a vu, à ruiner la notion mīmāṃsiste de structure spécifique des choses et à faire résider la solidité du réel dans des substrats inconnaissables en eux-mêmes et dont on ne peut rigoureusement rien dire : de cela, l'auteur des *Vaiśeṣikasūtra* est très conscient, puisqu'il reconnaît que la substance n'est appréhendée qu'à l'aide des autres catégories[3] : « Etant donné que les genres *-sāmānya-* et les particularités *-viśeṣa-* ne comportent (à leur tour) ni genre ni particularité, leur connaissance ne vient que d'eux-mêmes. (La connaissance) des substances, des qualités et des actions dépend du genre et de la particularité. (La connaissance) de la substance dépend des substances (constituantes), des qualités et des actions. Etant donné que les qualités et les actions ne comportent (à leur tour) ni qualité ni action, leur (connaissance) ne dépend pas de (ces) qualités et de (ces) actions. Du blanc — *śvaitya* — qui lui est inhérent et de la connaissance du blanc vient la connaissance de la chose blanche *-śveta-*. Les deux (connaissances) sont en relation de cause à effet ». Il n'est pas interdit de penser que cette notion de substance est directement issue de la considération de l'*ātman*, substance éternelle, d'extension infinie, qui n'est pourvue de qualités et d'actions que dans l'état transmigrant, et qu'il faut supposer à l'état pur lorsqu'elle est recueillie en elle-même après la délivrance, puisqu'alors elle n'est même pas affectée de la qualité empiriquement désirable qu'est le plaisir[4].

1. Il faudrait dire la même chose des trois *guṇa* du Sāṅkhya, philosophie religieuse s'il en est, qui ont servi de principes de classification des plantes ou des tempéraments humains. On ne sait rien de leur origine mais il est difficile d'imaginer qu'ils aient été des notions purement « scientifiques » indépendantes de toute référence religieuse.

2. Cf. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, II, p. 402 sqq. On reviendra sur la *Carakasaṃhitā* dans la conclusion finale de ce travail.

3. Vai.sū. VIII 1 5-9 *sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam / sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmasu / dravye dravyaguṇakarmāpekṣam / guṇakarmasu guṇakarmābhāvād guṇakarmāpekṣaṃ na vidyate / samavāyinaḥ śvaityācchvaityabuddheśca śvete buddhis te ete kāryakāraṇabhūte //* On pourrait également montrer que le V. comme le bouddhisme est, au niveau des *sūtra*, plus enclin à reconnaître un dynamisme propre à la pensée qu'il ne le sera par la suite. C'est encore une manière de dissocier le monde empirique de la réalité ultime des choses.

4. La nécessité logique d'attribuer à toute substance une réalité indépendante ne s'imposera que beaucoup plus tard : on imaginera alors qu'une substance composée est à l'état isolé au premier instant de sa production.

On s'aperçoit de même qu'au niveau des *sūtra* l'atome *-aṇu-* n'a de réalité que fonctionnelle. On ne parle jamais de lui isolément, mais on l'oppose à ce qui est « grand » *-mahat-* ou à ce qui est *vibhu*, « omniprésent »[1]. Il est l'unité de substance éternelle qui rend compte d'une part de la non-éternité des substances composées dans un monde éternel, accessoirement de leur perceptibilité ou de leur imperceptibilité, d'autre part, de l'éternité des substances d'extension infinie qui ne sont pas de structure atomique[2]. L'atome n'aurait aucun intérêt s'il était destiné à décrire la matière pour elle-même ; il n'a de sens que dans la totalité du système, pour opposer l'éternel au non-éternel, au point même qu'il apparaît plutôt comme une fonction de la substance que comme substance lui-même : *aṇutva*, « le fait d'être atomique » (pratiquement : « le fait d'être extrêmement subtil ») a pour corrélatif *mahattva*, « le fait d'être grand », c'est-à-dire d'avoir une dimension appréciable[3].

De même, le fait que le Vaiśeṣika assimile la connaissance par la parole à une inférence et refuse d'en faire un *pramāṇa* particulier ne signifie pas qu'il attribue moins d'importance à la connaissance révélée. Sa référence constante à la Révélation transmise *-āmnāya-* n'est pas une pure clause de style. Il faut d'ailleurs considérer comme une unique thèse l'assimilation de *śabda* à l'inférence et l'idée que la parole est liée conventionnellement à ses objets[4]. On a vu plus haut[5] que Praśastapāda reporte la validité de la parole sur l'autorité de ceux qui l'énoncent. On ne peut dire plus clairement que la connaissance révélée n'est pas le privilège tout extrinsèque d'une classe d'hommes donnée à l'intérieur de laquelle elle se transmet, mais l'apanage d'individus que caractérisent des pouvoirs extraordinaires de vision qu'ils ont acquis par eux-mêmes. Autrement dit, le « nomina-

1. Cf. Vai-sū. VII 1 8 sqq.

2. Celles-ci sont, au premier rang, l'*ātman* et l'*ākāśa*, le second étant peut-être la figure du premier encore plus que le substrat du son, c'est-à-dire l'analogue encore physique, accessible à la perception par le son, qui fournit l'exemple nécessaire aux inférences relatives à l'*ātman*. Peut-être aussi faut-il comprendre l'espace — *diś* — et le temps — *kāla* —, substances d'extension infinie et éternelles sous-jacentes à l'espace orienté et aux instants discontinus de la vie empirique, par référence aux *ātman* : l'extension infinie de ces derniers est en effet à concevoir spatialement et non comme en dehors de l'espace, leur éternité temporellement et non comme hors du temps. Encore faut-il un espace et un temps illimités pour les contenir.

3. Cette remarque rejoint celle de Masson-Oursel, *op. cit.*, à propos du *paramāṇu* : « N'oublions pas que son sens propre est seulement « la ténuité *maxima* ». Il y a des degrés dans l'exiguïté : petitesse et extrême petitesse — *aṇu* et *paramāṇu* ». Et plus loin : « Si nous tenons à chercher dans la pensée grecque une donnée symétrique de cette notion, nous la trouverons moins dans le concept d'ἄτομος que dans la Dyade du Grand et du Petit » (p. 367).

4. Cf. ci-dessus p. 205. En fait, c'est seulement le *Bhāṣya* de Praśastapāda qui dira explicitement que la connaissance par la parole relève de l'inférence. Cf. ci-dessus *ibid.*

5. *Ibid.*

lisme » relevé dans le *Nyāyabhāṣya* prend ici toute sa tonalité religieuse et s'accompagne d'un véritable « individualisme ». Si le Nyāya maintient *śabda* comme un *pramāṇa* séparé, c'est bien parce qu'il est encore une philosophie séculière qui reconnaît la fonction enseignante et exemplaire du brahmane : son « nominalisme » est limité par la reconnaissance de la société de castes. Rien de tel dans le Vaiśeṣika, où c'est effectivement le pouvoir extraordinaire du *yogin* qui est source de révélation pour le commun des mortels. Il n'est donc pas étonnant qu'il accorde à l'*ātman* la possibilité de se percevoir directement, sans qu'il soit nécessaire comme dans le Vedānta de passer par le détour de la Révélation upaniṣadique [1].

On peut donc ainsi comprendre le lien entre le Nyāya et le Vaiśeṣika : il n'est pas la relation de complémentarité que l'on avait discernée entre Mīmāṃsā et Vedānta et qui paraissait les réunir pour en faire la philosophie de l'orthodoxie la plus stricte, c'est-à-dire des bramhanes. Le Nyāya, en effet, intègre, non seulement des notions venues du Vaiśeṣika, mais ses valeurs mêmes, puisqu'il fait de la délivrance le but ultime de sa quête philosophique, tout en restant une philosophie séculière et brahmanocentrique, Ce qui pourrait, en soi, paraître contradictoire, se réfère à la situation de la société hindoue. On peut poser que le Vaiśeṣika est lié à des milieux de religieux moins orthodoxes que ceux où s'est élaboré le Vedānta, moins liés donc à une Révélation spécifiquement réservée aux hautes castes, qui cependant ont englobé des brahmanes, puisqu'ils se sont donné une expression sanskrite et qu'ils ont fait sa place à la même Révélation ; le brahmane y perd cependant sa place exclusive, dans la mesure même où n'importe qui, et pas seulement un « deux-fois-né », peut devenir religieux. Quant au Nyāya, il est l'expression de la société hindoue comprise comme l'ensemble hiérarchisé de toutes les castes, y compris les plus éloignées de la caste sacerdotale, avec toutes leurs croyances religieuses également hiérarchisées. Dans cette société, les cultes sectaires et dévotionnels ont introduit d'une manière ou d'une autre l'idée que le salut est possible à l'intérieur même de la vie séculière et que, par conséquent, les valeurs du religieux ne sont pas fondamentalement étrangères au « siècle » ; le *karman* y apparaît aussi comme le déterminant des renaissances, et la naissance dans la caste brahmanique apparaît comme la récompense des mérites antérieurement acquis. Le brahmane double alors sa fonction de gardien de l'orthodoxie d'un prestige proprement religieux [2]. Il est

1. Vai.sū. IX 1 11 *ātmanyātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣād ātmapratyakṣam*, « il y a perception de l'*ātman* grâce à un contact particulier de l'*ātman* et du *manas* dans l'*ātman* (i.e. quand le *manas* s'est retiré des objets des sens) ».

2. Que la société hindoue n'arrive pas à se penser en dehors de la hiérarchisation orthodoxe serait illustré en particulier par l'histoire des sectes religieuses

finalement, tout comme pour le Vedānta, plus habilité que d'autres à la délivrance. Nous sommes donc bien toujours dans la même société, et si nous sommes moins près de son sommet orthodoxe, la hiérarchisation des castes en a acquis une valeur supplémentaire. D'autre part, la conceptualisation ne fait cette fois que doubler le mythe : le monde du Nyāya est celui de l'épopée et des *Purāṇa* [1] et l'école indienne de Logique apparaît ainsi paradoxalement beaucoup moins « rationalisante » que la Mīmāṃsā.

On voit ainsi, sur la formation des deux paires Mīmāṃsā-Vedānta et Nyāya-Vaiśeṣika, comment très tôt s'est structurée la pensée indienne pour aboutir à la classification des différents systèmes, deux par deux, comme autant de points de vue *-darśana-* sur la Vérité. Même si cette classification est tardive, elle est commandée par toute l'histoire de la pensée brahmanique.

qui se sont formées autour de fondateurs historiques. Elles commencent par instaurer une sorte de fraternité religieuse entre tous les membres en abolissant les distinctions sociales au plan des croyances. Les valeurs de l'orthodoxie brahmanique ne tardent pas à reparaître cependant et à se traduire par une hiérarchisation et des exclusions en tous points semblables à celles que l'on trouve ailleurs.

1. Resterait à chercher pourquoi les *Purāṇa* ont adopté les catégories du Sāṅkhya. Je renvoie pour cela à un travail ultérieur. De plus, le rapport Sāṅkhya-Yoga est probablement à comprendre d'une autre manière que les relations de la Mīmāṃsā au Vedānta et du Nyāya au Vaiśeṣika.

SECONDE PARTIE

LA PHILOSOPHIE DE LA GRAMMAIRE BHARTṚHARI

On pourrait croire que les auteurs philosophiques indiens, parce qu'ils s'insèrent volontairement dans une tradition, ne laissent jamais percer leur personnalité intellectuelle. En fait, il y a, à côté de pâles épigones, des commentateurs de génie qui, tout en paraissant continuer leurs prédécesseurs, renouvellent réellement l'aspect des problèmes ; sans doute ne sortent-ils pas d'une certaine problématique qui leur préexiste, mais ils savent en faire surgir de nouvelles perspectives, des constructions neuves faites, pour l'essentiel, de matériaux anciens. En va-t-il d'ailleurs autrement dans nos révolutions philosophiques les plus radicales d'Occident ? Bhartṛhari, le philosophe de la grammaire, est un de ces génies qui ponctuent l'histoire de la pensée indienne, trop audacieux peut-être pour avoir fait école, et ce n'est pas là la moindre raison de sa réputation d'obscurité.

On a déjà dit que la doctrine gnoséologique de la Mīmāṃsā ne découlait pas directement de la discipline propre de cette école, l'herméneutique des textes védiques. On peut en dire autant du Nyāya, dont la théorie de la connaissance se développe en marge plutôt qu'à partir de la technique de la discussion qui a cependant fourni son point de départ historique. Et cela est encore plus vrai de la philosophie de Bhartṛhari issue apparemment d'une réflexion sur la grammaire de l'école pāṇinéenne. Il est tentant, certes, de voir dans ce monisme de la parole — *śabdādvaita* — une pure et simple glorification de l'objet propre à la grammaire auquel il donne un statut métaphysique. Mais un paradoxe surgit immédiatement : la Mīmāṃsā, qui s'intitule elle-même *vākyaśāstra* [1], « traité des propositions », n'accorde de réalité qu'aux phonèmes, tandis que le mot, à l'exclusion de la proposition ou de la phrase, représente l'unité signifiante. Autrement dit, à une discipline qui retouche sans doute les phrases des textes sacrés pour les adapter aux besoins du rite, mais qui précisément à cause de

1. C'est même le titre d'un livre récent de G. V. Devasthali : *Mīmāṃsā, The Vākyaśāstra of Ancient India*, vol. I, Bombay, 1959.

cela ne s'intéresse qu'aux phrases complètes, correspond une théorie de la parole qui la pulvérise en ses composantes ultimes. Inversement, la Grammaire de Pāṇini procède par dissection du langage en ses plus petites parties, isolant racines, préfixes et désinences pour leur appliquer séparément des règles. Or Bhartṛhari, tout en se référant à cette même grammaire, et en particulier au *Mahābhāṣya* de Patañjali, proclame la seule réalité de la phrase complète et de son sens, qui serait différent du sens des mots, et l'unité ultime de la Parole. Double discontinuité donc, pour ne pas dire contradiction. C'est que, dans l'un et l'autre cas, le besoin qui a présidé à l'élaboration d'une doctrine a été un besoin purement spéculatif, non pas inscrit dans la nécessité de la matière étudiée, mais propre aux esprits humains qui la travaillaient. La discipline pratique n'a fourni que l'occasion à ce besoin de se faire jour ; elle a été l'objet que des consciences ont voulu se rendre intelligible en l'englobant dans un système plus vaste de relations pensées [1]. On aurait pu, selon toute vraisemblance, donner un autre soubassement théorique à ces sciences particulières, quelles que soient les précautions prises chaque fois pour fonder la doctrine dans la tradition de la discipline et assurer la continuité logique entre les deux. Cette continuité est encore une œuvre de la pensée et elle eût pu se transformer en discontinuité si les auteurs s'étaient posés en révolutionnaires plutôt qu'en hommes de tradition : mais on commence à soupçonner que cette attitude est proprement inconcevable à l'intérieur du brahmanisme.

Il convient de s'arrêter un instant encore sur ce besoin spéculatif des « intellectuels » du brahmanisme qui semble interdire à quiconque de rester dans le domaine de la pure connaissance technique : l'Occident a aussi ses philosophies de la grammaire ou du langage, où grammairiens et linguistes émettent prudemment les conclusions théoriques limitées qui leur semblent autorisées par leur discipline. Parfois même ces derniers se contentent d'une mise en place des concepts fondamentaux de leur science et lui donneront le nom de « philosophie » [2]. Jamais en tout cas ils ne prétendront donner, en tant que savants, une vision totale de l'univers à partir de leur science, même si pour eux-mêmes ils éprouvent le besoin de replacer leur discipline dans leur conception du monde. A l'inverse, nous voyons les techniciens indiens du sacrifice, de la discussion logique et du langage, non seulement en devenir respectivement les théoriciens, mais englober leur objet d'étude dans une philosophie, au sens spécifique de vision

1. Est-il besoin de préciser que la discipline elle-même, herméneutique, logique ou grammaire, est un système de pensée situé à un autre niveau de connaissance de l'objet et peut être antérieure à la doctrine.

2. C'est par exemple le cas d'Otto Jespersen dans *The Philosophy of Grammar*, Allen and Unwin, 1951 ; 1re édition 1924.

globale de l'univers [1]. On peut même soupçonner que le fameux terme *darśana* a d'abord été employé en un sens très voisin de celui-ci et que c'est la conviction foncière de l'unité des traditions qui a transformé des visions du monde plus ou moins juxtaposées en « points de vue » complémentaires sur le réel.

Nous retiendrons donc comme un trait permanent et spécifique de toute pensée indienne ce besoin d'enfermer l'univers dans sa spéculation. Il rend compte en particulier du fait que la théorie de la connaissance et ses présupposés ontologiques sont au centre des préoccupations, puisqu'il s'agit avant tout de fonder une science particulière et de la doter d'une certitude absolue. En même temps, et puisque le tout est pensé en fonction de la partie, on peut être assuré qu'une relative autonomie est laissée à l'aspect technique et que, quelle que soit l'explication dernière, priorité est donnée au résultat pratique qu'il s'agit d'obtenir. Inversement la doctrine est autre chose qu'une explicitation de présupposés indispensables à la technique, puisqu'elle répond à d'autres exigences de l'esprit. C'est ce qui justifie une étude de la doctrine autant que possible isolée du reste.

Apparemment, Bhartṛhari acquiescerait à la distinction faite entre sa philosophie et sa grammaire puisqu'il aurait éprouvé le besoin d'écrire, outre son *Vākyapadīya* et sans doute avant lui, un commentaire direct sur le *Mahābhāṣya* de Patañjali [2]. Cependant, les choses, une fois encore, ne sont pas aussi simples : on a déjà eu l'occasion de voir que Patañjali « philosophait » parfois en faisant de la grammaire, ou tout au moins devait, pour répondre aux objections de tout bord, préciser soigneusement les concepts dont il faisait usage. On ne peut pour autant parler de système philosophique, et l'auteur du MBh évite souvent de trancher entre les deux côtés d'une alternative lorsqu'il a

1. Rien ne servirait ici de retenir comme caractère spécifique de la philosophie ce qui l'oppose à la théologie, puisque les Indiens restent en deçà de cette distinction. En revanche philosophie et théologie ont la commune prétention de nous donner une *Weltanschauung* ; elles ne s'intéressent qu'à la totalité ou à la partie en fonction de la totalité.

On retrouverait ce même passage d'une technique à une philosophie dans le Yoga classique : on dit généralement que le Yoga est l'aspect pratique d'une philosophie dont le Sāṃkhya est l'aspect théorique. En fait, les deux systèmes de pensée ne sont pas immédiatement superposables ; ils se contredisent même explicitement sur certains points, et il a fallu le travail de syncrétisme des siècles pour arriver à cette conception de leur rapport. La technique du Yoga s'est bel et bien, elle aussi, donné une vision totale des choses. On en est moins frappé, si l'on est occidental, que dans le cas de la logique ou de la grammaire, parce que le Yoga se présente comme une technique religieuse et que la religion reste le domaine privilégié de la pensée de l'univers. Mais l'Indien n'a pas le même sentiment, qui rapproche *yoga*, science du langage et médecine. La médecine indienne n'a pas davantage fait abstraction de la philosophie quoiqu'elle ait aussi sa technique médicale. Resterait le problème des mathématiques où l'Inde classique ne nous a légué que des formulaires, c'est-à-dire où la science proprement dite est absente comme la philosophie.

2. Voir toutefois ci-dessous p. 261 au sujet de ce commentaire.

montré ce qui rendait chacun acceptable. Cette indifférence aux solutions théoriques se retrouve d'ailleurs chez Bhartṛhari à l'occasion : il y a des concepts qui, pour lui, semblent rester hors système [1] parce que le résultat recherché est obtenu de toutes manières. Par ailleurs cependant, ce ne sont pas seulement les fondements gnoséologiques de la grammaire qu'il prétend nous donner dans le VP, mais bien l'ensemble de l'édifice pāṇinéen présenté à la lumière de ses présupposés philosophiques. Autrement dit, il y a passage dans les deux sens de la « science » à la doctrine : cette dernière prend appui ostensiblement sur la première ainsi que sur les textes védiques, mais c'est pour mieux restituer la science dans une lumière nouvelle sans en changer un iota dans les termes. On retrouve ici, sous forme de difficulté de méthode, ce qui nous était déjà apparu comme une constante de la philosophie brahmanique : la distinction entre plusieurs « moyens de connaissance droite » ne fait aucune différence dans la structure de la connaissance ou de l'objet connu ; il n'y a pas de niveaux ou de types de connaissance hétérogènes. Cela est encore plus vrai pour Bhartṛhari que pour un Mīmāṃsaka ou un Naiyāyika, puisque nous le verrons unifier le domaine du savoir et le rendre entièrement justiciable de l'*āgama*, de la Tradition védique, seule productrice de mérites et de démérites. Quelles que soient les qualités d'observation qu'il mette en œuvre dans son analyse du langage et son habileté technique à manier les outils forgés par ses prédécesseurs, il récuserait certainement une distinction entre science et doctrine philosophique, et le contenu même des trois *kāṇḍa* de son VP en est le témoignage le plus sûr. Le premier *kāṇḍa*, dit *Brahmakāṇḍa*, *kāṇḍa* du Brahman, ou *Āgamasamuccaya*, Totalité de la Tradition, est peut-être moins que les autres encombré de matière grammaticale — encore que ce qu'il en contient y soit sans doute plus intimement incorporé — ; quant au second *kāṇḍa* ou *Vākya*°, *kāṇḍa* de la Phrase, et au troisième — *Padakāṇḍa* ou *kāṇḍa* du Mot —, ils se présentent très souvent comme de purs commentaires du *Mahābhāṣya* [2], mais c'est aussi l'énorme *Padakāṇḍa* qui rencontre chemin faisant un certain nombre de concepts fondamentaux, tels que ceux de genre, de substance, de temps, dont Bhar-

1. Cf. par exemple la manière dont il évite de se demander selon quelle modalité précise le sens de la phrase est manifesté au moyen du sens des mots, VP II 445-6 : *vākyārthe yo'bhisambandho na tasyātmā kva cit sthitaḥ / vyavahāre padārthānāṃ tam ātmānam pracakṣate // padārthe samudāye vā samāpto naiva vā kva cit / padārtharūpabhedena tasyātmā pravibhajyate //* « L'être de la relation (formant) le sens de la phrase ne se trouve nulle part. Dans l'usage courant, on dit qu'il est l'être du sens des mots. Qu'il soit complet dans un sens de mot, ou dans l'ensemble (des sens des mots constituant la phrase), ou qu'il ne soit nulle part complet, son être est différencié par les différences qui prennent la forme du sens des mots ».

2. Notons que Bhartṛhari garde les préoccupations exégétiques de Patañjali, au point de ressembler parfois à un Mīmāṃsaka.

tṛhari se saisit après Patañjali pour les éclairer d'un jour tout nouveau : on s'apercevra en particulier que l'éclectisme dont il fait parfois preuve est encore pensé en fonction de son système.

S'il y a distinction donc, elle n'est pas la même pour Bhartṛhari et pour nous. Sa métaphysique et sa théorie de la connaissance sont pour lui les principes fondamentaux sur lesquels s'appuie la science de la grammaire, et non pas la conclusion qu'autorise cette science. Le rôle que joue la Tradition en particulier commande son exposé du système de Pāṇini : c'est la science elle-même qui relève de la Tradition et c'est précisément ce que la théorie de la connaissance doit expliciter. On a d'ailleurs rencontré cette interaction des principes philosophiques et de la théorie de l'inférence et du raisonnement à cinq parties dans le Nyāya : la technique du raisonnement et de la discussion logique s'éclaire par les principes philosophiques généraux. Il faut ajouter que ces principes, élaborés en relation avec la logique et pour la fonder, sont en fait solidaires également d'autres considérations et d'autres contraintes de la tradition [1]. Il n'en va pas autrement pour Bhartṛhari dont la vision globale de l'univers s'insère dans un contexte socio-religieux sans pouvoir en faire abstraction. La doctrine ne peut donc que réagir sur la science et sur la conception que le spécialiste s'en fait, et même accessoirement sur le détail de l'exposé scientifique. Il n'est donc pas indifférent de savoir, d'une part que toute connaissance scientifique ou technique s'accompagne d'une conception de l'univers, d'autre part que cette conception de l'univers, d'essence religieuse, intéresse directement le développement de la science [2].

Pratiquement, cela signifie qu'il ne sera pas toujours facile d'isoler la doctrine de la matière grammaticale et que, pour éviter des coupures arbitraires, il faudra aussi faire quelques incursions dans un domaine plus technique. De toutes façons, l'étendue même de l'ouvrage commande de choisir un centre de perspective en fonction duquel on peut élaguer les considérations secondaires, et pour les raisons invoquées plus haut, l'étude de la théorie de la connaissance et de ses assises ontologiques paraît le centre des centres possibles.

Contrairement à ce qui se passe habituellement pour les philosophes indiens, dont on ne sait à peu près rien qui touche à leur personne, on a cru savoir quelque chose de Bhartṛhari, en particulier grâce au témoignage du pélerin chinois I-tsing qui en fait un bouddhiste, sept fois tenté par le monastère et finalement repris par le siècle, et nous donne la date de sa mort (651 de notre ère) [3]. Or Bhartṛhari, tel

1. Cf. ci-dessus Première Partie, les deux parties de chapitres sur le Nyāya.

2. Ces considérations seront reprises dans la conclusion générale du présent travail.

3. J. Takakusu, *A Record of The Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*, Oxford, 1896, p. 180.

que nous le livre son *Vākyapadīya*, n'est assurément pas bouddhiste, ou bien nous serions obligés de voir dans les bouddhistes les plus fervents partisans de la révélation védique. D'autre part, la date à laquelle le fait mourir I-tsing est devenue suspecte depuis quelques années : H. R. Rangaswamy Iyengar en effet a découvert dans le *Pramāṇasamuccaya* de Diṅnāga (en tibétain) deux kārikā appartenant au *Vākyapadīya*, et Jinendrabuddhi, auteur d'un commentaire sur la *vṛtti* du *Pramāṇasamuccaya*, attribue de fait ces kārikā à Bhartṛhari ; même un bouddhiste par conséquent peut ignorer la tradition rapportée par I-tsing qui place Bhartṛhari presque deux siècles après Diṅnāga (fin ve siècle). Enfin et surtout, E. Frauwallner a montré que Diṅnagā, dans sa *Traikālyaparīkṣā*, suit presque mot à mot VP III *Sambandha*° 53-85. La tradition brahmanique confirme d'ailleurs l'antériorité de Bhartṛhari par rapport au logicien bouddhiste, puisque divers témoignages lui donnent pour maître le brahmane Vasurāta, dont Paramārtha fait le contemporain de Vasubandhu [1]. Faut-il s'étonner tellement de l'erreur d'I-tsing ? Il nous dit que Bhartṛhari est mort depuis quarante ans au moment où il se trouve dans l'Inde : cela signifie, non seulement qu'il ne l'a pas connu directement, mais encore qu'à Nālanda, à l'époque où il s'en informait, il n'y avait plus personne qui eût pu le connaître directement. Quarante ans, pour les moines, devaient représenter une période très longue, et cela voulait à peu près dire que le souvenir de Bhartṛhari se perdait presque dans la nuit des temps [2]. On peut de la même manière comprendre l'enrôlement *post mortem* de notre philosophe parmi les disciples du Buddha : les sept sorties du couvent sont en nombre trop parfait pour être authentiques et la légende du grammairien trahit peut-être simplement l'embarras des bouddhistes de n'avoir pu le compter parmi eux : son *Vākyapadīya* n'était-il pas au programme des études de Nālanda avec le *Mahābhāṣya* de Patañjali ? Si l'on ajoute à cela que l'étude de la grammaire pāṇinéenne avait dû subir une éclipse dans les milieux brahmaniques et que le grammairien bouddhiste Candragomin est présenté par Bhartṛhari lui-même (VP II 489) [3] comme l'un des maîtres qui ont ranimé la tradition, il n'y avait pas de contradiction

1. Cf. H. R. Rangaswamy Iyengar, *Bhartṛhari and Diṅnāga*, et H. Nakamura, *Tibetan Citations of Bhartṛhari's Verses and the Problem of his Date* ; D. S. Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, p. 57 sqq. et surtout E. Frauwallner, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, p. 145 sqq.

2. Arrivant un jour dans une localité du Sud de l'Inde où je croyais trouver un temple ancien, mais où ne s'offrait à mes yeux qu'un édifice évidemment récent, je demandai à un jeune homme si ce temple était vieux. « Oh oui, très vieux, au moins vingt ans », me répondit-il.

3. Mais les derniers vers d'une œuvre (ici du second *kāṇḍa* du VP, le troisième *kāṇḍa* étant considéré comme une œuvre à part) ne sont pas forcément de l'auteur lui-même, ils ont pu être ajoutés par un disciple.

flagrante, d'un point de vue historique, à faire de Bhartṛhari un bouddhiste. On verra d'ailleurs que même certains aspects de sa doctrine philosophique pouvaient rendre un son familier aux étudiants de Nālanda.

On adoptera donc ici les conclusions de Rangaswamy Iyengar sur la date de Bhartṛhari, et l'on avouera ne pas en savoir beaucoup plus sur lui, en dépit du témoignage d'I-tsing, que sur tous les autres auteurs brahmaniques de ce fécond ve siècle [1]. Plus jeune que Vasubandhu, antérieur à Diṇnāga, il connaît sans doute le *Bhāṣya* de la Mīmāṃsā [2] qui, en revanche, ignore le *Vākyapadīya* ; il semble ignorer le *Nyāyābhāṣya* et pourrait être à peu près contemporain de Vātsyāyana, quoique son cadet.

I-tsing nous apporte encore d'autres renseignements sur le *Vākyapadīya* qui nous laissent au moins aussi perplexes, car ils sont trop évidemment connus par ouï-dire et non directement. Takakusu traduit ainsi le récit chinois : « Next there is the Bhartṛhari-śāstra. This is the commentary on the foregoing *Cūrṇī* (= *Mahābhāṣya*), and is the work of a great scholar Bhartṛhari. It contains 25 000 ślokas, and fully treats of the *principles* of human life as well as of grammatical science, and also relates the reasons of the rise and decline of many families. The author was intimately acquainted with the doctrine of « sole knowledge » (Vidyāmātra), and has skilfully discussed about the Hetu and Udāharaṇa (the cause and example of logic). This scholar was very famous throughout the five parts of India, and his excellences were known everywhere (lit. to the eight quarters). He believed deeply in the Three Jewels (i.e. Ratnatraya), and diligently meditated on the « twofold nothingness » (Śūnya).... (ici se place le récit de ses hésitations entre le monastère et le siècle). In addition there is the Vākya-discourse (Vākyapadīya). This contains 700 ślokas, and its commentary portion has 7 000 (ślokas). This is also Bhartṛhari's work, a treatise on the Inference supported by *the authority* of the sacred teaching, and on Inductive arguments.

Next there is Pei-na (probably Sanskrit « beda » or « Veda » [3]). It

1. Un argument supplémentaire pourrait être tiré de l'énumération faite par I-tsing des grands maîtres du bouddhisme, où il distingue ceux de la période la plus ancienne, ceux du « moyen-âge » (dont Vasubandhu), et ceux des dernières années en tête desquels figure Diṅnāga. Il semble y avoir comme un écrasement du temps pour la période récente qui correspond exactement à la coupure qu'a introduite Diṅnāga dans la pensée bouddhique. Les informateurs d'I-tsing ont nettement conscience d'appartenir à une période nouvelle, ce qui les conduit à abolir les siècles à l'intérieur de cette période.

2. Cf. en particulier *Vākyapadīya* p. 114, n. 1.

3. Rangaswamy Iyengar propose beaucoup plus justement comme équivalent sanskrit de Pei-na *Prakīrṇaka* — « mélange » ou « divers » — qui est un autre nom du troisième *kāṇḍa* du VP, celui qui précisément est divisé en de nombreuses sections pour traiter divers problèmes de la grammaire.

contains 3000 ślokas, and its commentary portion is in 14000 (ślokas). The śloka portion was composed by Bhartṛhari, while the commentary portion is attributed to Dharmapāla, teacher of the Śāstra. This book fathoms the deep secrets of heaven and earth, and treats of the philosophy of man (lit. the essential beauty of the human principles). A person who has studied so far this (book), is said to have mastered grammatical science, and may be compared to one who has learned the Nine Classics and all the other authors of China. All the above books are studied by both priests and laymen... »[1].

Le contenu des œuvres de Bhartṛhari tel qu'il nous est indiqué par I-tsing est quelque peu surprenant. D'une part, il évalue tout en *śloka*, même s'il s'agit d'un ouvrage en prose comme le commentaire sur le *Mahābhāṣya*. D'autre part, l'énumération des sujets traités dans ce dernier pourrait faire croire qu'I-tsing confond d'un côté le dit commentaire, de l'autre le *Śatakatraya*, les trois « centuries » d'aphorismes versifiés dont l'auteur (ou le compilateur) est également un Bhartṛhari ; aucun indice valable ne permet de rapprocher les deux Bhartṛhari, mais on a rarement échappé dans l'Inde à la tentation de réunir en une même personne deux auteurs différents que rien ne rapproche [2]. Mais le contenu du VP n'est pas mieux traité par I-tsing

1. Takakusu, *ibid.*, pp. 178-80.

2. M. Filliozat a noté en effet un rapprochement tout à fait extérieur entre le VP, le *Śatakatraya* d'une part, et ce que dit I-tsing d'un Bhartṛhari bouddhiste d'autre part. Cf. *À propos de la Religion de Bhartṛhari*, p. 119, où il rapproche le *cinmātra* du vers 1 de la première *Centurie* et le *vidyāmātra* noté par I-tsing. M. Filliozat s'empresse d'ajouter qu'un premier vers n'est pas toujours dû à l'auteur de l'ouvrage qu'il commence, mais de toutes façons l'éloge de la *vidyā* est fait plus d'une fois par le Bhartṛhari des *Centuries* (plus d'ailleurs que par celui du VP). En fait, alors que la tradition occidentale (déjà la tradition latine avec Caton l'Ancien, Caton d'Utique, etc.) est de distinguer explicitement des auteurs de même nom, soit en ajoutant leur prénom, soit — s'il est aussi identique — par la mention « fils » ou « père » (Dumas fils), celle de l'Inde, à l'inverse, identifie tout ce qui peut l'être sur la foi du seul nom. Un nom pour nous est un auteur déterminé, avec une liste d'ouvrages datés et replacés dans sa biographie, avec son style, ses idées, son message... Dans l'Inde, un nom est d'abord célèbre comme celui d'un maître dans une école, au milieu d'un groupe de disciples ; il n'a donc pas à être différencié, il l'est parfaitement dans son milieu d'origine (on évite ici de poser la question des noms d'auteurs mythiques, ou de patronymes qui s'attachent aux ouvrages de *smṛti*). Mais l'éloignement dans le temps et l'espace, avec l'oubli et la déformation qu'une transmission purement orale des événements apporte, permet toutes les identifications. Cependant, celles-ci ne se produisent aussi immanquablement que parce que les Hindous sont convaincus de l'unité foncière de leur héritage culturel et de toutes les doctrines qui leur sont transmises : les informateurs d'I-tsing ont dû être tributaires de sources brahmaniques et participer de l'erreur ambiante. Faut-il pousser plus loin la réflexion et voir dans la légende d'un Bhartṛhari partagé entre la vie religieuse et la vie séculière la projection biographique du schéma des *Centuries*, où le chapitre sur le Renoncement fait suite à celui sur la passion amoureuse ? Nous aurons l'occasion de montrer que la philosophie du Bhartṛhari grammairien, la seule qui nous occupe ici, est celle d'un homme-dans-le-monde et non celle d'un religieux. La légende serait donc honnête en montrant l'homme

puisqu'il met l'inférence au centre : il est vrai que, selon lui, cette inférence doit être étayée par « l'autorité de l'enseignement sacré » sans doute l'*āgama* ; mais de toutes façons, c'est déplacer notablement l'accent de l'*āgama* sur l'inférence. En fait, une seule kārikā du premier *kāṇḍa* dit que les « non-voyants » doivent se servir de l'inférence [1], mais, deux kārikā plus loin, on s'aperçoit que l'inférence elle-même n'est possible que parce qu'elle est fondée sur la parole. Quant au *Prakīrṇakakāṇḍa* ou *kāṇḍa* III, que l'on a souvent considéré comme un traité à part, c'est celui qui adhère le mieux au détail de la grammaire, en particulier dans le *vṛttisamuddeśa*. Comment peut-on en faire un ouvrage qui traite des « profonds secrets de la terre et du ciel » (mais il est probable que, venant d'un Chinois, cette expression n'est pas à prendre littéralement) et de « la beauté essentielle des principes humains » ? Il est vrai qu'I-tsing le met en rapport avec la science de la grammaire aussitôt après... [2]

Ce flottement dans la description du contenu montre déjà que les renseignements obtenus par I-tsing ont été, soit donnés, soit transmis de façon assez vague. Il ne faut donc peut-être pas s'attendre à plus d'exactitude quand il s'agit du commentaire. I-tsing fait état d'un commentaire sur le VP (c'est-à-dire sur les deux premiers *kāṇḍa*) qui aurait 7 000 śloka et serait l'œuvre de Bhartṛhari. Outre que nous ne possédons aucune glose versifiée du VP, le nombre 7 000, représentant dix fois l'étendue des *kārikā* de base, est à lui seul suspect [3]. Pour le *kāṇḍa* III, I-tsing fait état de 3 000 *śloka* alors que nous possédons environ 1 320 *kārikā*. Il n'est nulle part ailleurs fait allusion à un commentaire de Dharmapāla, qui serait sans doute, d'après le nom de l'auteur, un commentaire bouddhique [4] ; ses 14 000 *śloka* en auraient fait une glose énorme, juste le double en étendue de la glose

finalement vaincu par les attraits du siècle et quittant à jamais le monastère qu'il considère comme le lieu de toute perfection. Cf. *Vākyapadīya* kā. 146 p. 186, n. 1 où l'on voit comment a pu se former la légende de Patañjali, auteur à la fois du *Mahābhāṣya* (science de la parole), des *Yogasūtra* (science de l'*ātman*) et d'un traité de médecine, ce qui permettait d'établir la parfaite unité de tout ce qui constituait la science de l'homme.

1. Cf. VP I-136 (éd. de Lahore) et 135 de mon édition.

2. Il est vrai aussi que nous ne possédons peut-être pas le texte complet du VP.

3. Les *kāṇḍa* I et II comptent ensemble environ 650 kārikā dans l'état actuel du texte. I-tsing en donne 700, chiffre plausible par conséquent.

4. Cependant, Noël Péri (*A propos de la date de Vasubandhu*, p. 378, n. 4 de la p. 377) cite une phrase de K'ouei-ki : « Le bodhisattva Dharmapāla a composé 25 000 stances appelées *Tsao pao cheng ming louen*. Dans les régions occidentales, on les considère comme le traité le plus approfondi sur la grammaire ; elles sont en grand usage ». Mais rien n'indique qu'il s'agisse d'un commentaire du VP. D'autre part, Dharmapāla est déjà connu de Hiuan-tsang qui traduit son commentaire du *Śatakaśāstra* d'Āryadeva en 650 (commentaire qu'il a rapporté de l'Inde en 645). Ces dates s'accorderaient assez mal avec celle de la mort de Bhartṛhari que nous donne I-tsing (651).

sur les deux premiers *kāṇḍa*. Tout cela est évidemment plus qu'approximatif, et l'on n'aurait pas à tenir compte du récit d'I-tsing si, par ailleurs, nous ne connaissions par une *vṛtti* sur les deux premiers *kāṇḍa* du VP que la tradition attribue à Bhartṛhari et à laquelle les auteurs postérieurs se réfèrent comme formant un même ouvrage avec les *kārikā*. Ne serait-ce pas là le commentaire mentionné par le pèlerin chinois ?

Je crois avoir démontré que la *vṛtti* sur le *kāṇḍa* I ne pouvait être de Bhartṛhari [1]. Les mêmes arguments *grosso modo* seraient valables pour ce que l'on connaît de la *vṛtti* du *kāṇḍa* II [2]. Ni l'une ni l'autre n'est versifiée ; ni l'une ni l'autre ne semble supposer un commentaire intermédiaire entre les *kārikā* et elles ; on y trouve seulement des références au *kāṇḍa* III et au commentaire sur le MBh (?) [3]. On peut donc penser qu'il s'agit là de la première glose sur l'œuvre de Bhartṛhari et les colophons conduisent à donner à son auteur le nom de Harivṛṣabha. La similitude des noms — Bhartṛhari et Harivṛṣabha — suffirait à elle seule à expliquer que l'on ait très tôt confondu les deux auteurs aussi bien chez les Hindous que chez les bouddhistes. De toutes façons, ce commentaire resté longtemps unique devait faire autorité pour tous les auteurs ultérieurs [4], mais on a montré qu'il avait pu infléchir la doctrine originelle dans le sens vedāntique. Quant aux commentaires sans doute tardifs de Puṇyarāja, Helārāja et Vṛṣabhadeva, il va sans dire qu'ils héritent de toute la tradition brahma-

1. Cf. *Vākyapadīya* Introduction.
2. Connue jusqu'à présent, semble-t-il, par un unique ms. de la Government Oriental Manuscript Library de Madras (R. No. 5543), qui doit être celui que Charudeva Shastri désigne par la lettre *ṭ* dans son édition du *kāṇḍa* I (sans en donner la référence exacte). Le début et la fin de la *vṛtti* manquent et le corps du texte présente bien des lacunes, ce qui rend difficile toute affirmation définitive sur l'ensemble de cette *vṛtti*.
3. Cf. *Vākyapadīya*, *passim*, pour le détail des références dans la *vṛtti* de VP I.
4. Maṇḍana Miśra pourrait être le premier à se référer aux deux ouvrages comme s'ils en formaient un seul — cf. *Vākyapadīya*, p. 3 —, ce qui n'est d'ailleurs pas tout à fait la même chose que d'identifier explicitement les deux auteurs, étant donné la belle indifférence indienne à la paternité littéraire et à la date de composition des commentaires quand il s'agit d'interpréter un texte. En revanche le *Tattvasaṅgraha* de Śāntarakṣita pose un problème : j'ai montré (*Vākyapadīya*, pp. 10-11) — et l'on aura l'occasion de revenir sur ce problème dans les chapitres suivants) — que Harivṛṣabha introduisait le concept d'*avidyā* — d'ignorance métaphysique — là où Bhartṛhari se contentait de parler de multiplicité empirique ou de diversité de conceptions. Or Śāntarakṣita, dans son exposé de la doctrine de Bhartṛhari, suppose que le *śabdavādin* se défend précisément par le recours à l'*avidyā* (cf. I pp. 67-75). On peut alors se demander s'il fait allusion à notre *vṛtti* du *kāṇḍa* I, ou bien si c'est l'inverse : il aurait emprunté la notion lui-même à des textes vedāntiques pour l'insérer dans ce système où *śabda* porte aussi le nom de Brahman, et Harivṛṣabha l'aurait reprise du *Tattvasaṅgraha*. Mais on ne peut maintenir à la fois que le commentaire invoqué par I-tsing est la *vṛtti* de Harivṛṣabha et que cette même *vṛtti* est postérieure au *Tattvasaṅgraha*, lui-même un peu postérieur à la venue d'I-tsing dans l'Inde.

nique de leur époque. Nous en serons donc réduits ici, pour l'étude précise de la pensée de Bhartṛhari, au seul VP dans les éditions partielles ou totale (une seule) qui en ont été faites [1].

1. Pour les éditions du *Brahmakāṇḍa* cf. *Vākyapadīya*, p. 2. Le VP a été publié intégralement dans la Benares Sanskrit Series, avec les commentaires de Puṇyarāja (*kāṇḍa* I et II, quoique le commentaire du *kāṇḍa* I soit un simple abrégé de la *vṛtti* de Harivṛṣabha, ce qui rend son attribution à Puṇyarāja douteuse) et Helārāja (*kāṇḍa* III), mais l'édition est mauvaise et la numérotation des *kārikā* fantaisiste (Vol. I *kāṇḍa* I et II, 1887 ; Vol. II, *kāṇḍa* III, fasc. 1, 2, 3, 1905, fasc. 4, 1928). La Trivandrum Sanskrit Series a publié partiellement le *kāṇḍa* III (à partir de *sādhanasamuddeśa*, *śeṣādhikāra*), Pt I 1935, Pt II 1942. Une édition critique de l'ensemble est en cours au Deccan College, Poona, dont la direction est confiée au Prof. K. A. Subramanya Iyer ; la publication du *kāṇḍa* III est imminente (fin 1962) et j'ai pu avoir communication de ce qui en était déjà imprimé grâce à la bienveillance du Dr. S. M. Katre, Directeur du Deccan College. Le Prof. W. Rau, de Marburg, prépare de son côté une édition critique qui ne donnera que le texte versifié à l'exclusion de tout commentaire.

On s'étonnera peut-être de me voir négliger le commentaire de Bhartṛhari sur le *Mahābhāṣya*. Il y a à cela plusieurs raisons. On n'en possède qu'un unique manuscrit (autrefois à la Königliche Bibliothek de Berlin, aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Université de Tübingen ; A. Weber, *Verzeichnis der Sanskrit und Prakrit Handschriften*, No. 720 Chambers 553. La Madras Government Oriental Mss. Library en possède une photocopie R. No. 798 et l'Adyar Library une copie manuscrite en deux volumes de cette photocopie T. C. No. T. R. 406.1 et 2). Outre qu'il est incomplet (les feuillets, numérotés de 3 à 218 ne couvrent que les 53 premiers *sūtra* de Pāṇini), la portion qui nous en est parvenue est pratiquement inutilisable : lacunes nombreuses, mots et phrases inintelligibles, et ce n'est sans doute pas la moindre raison qui en a retardé la publication. Celle-ci, annoncée depuis une dizaine d'années en Inde, serait maintenant très proche, puisque le travail d'édition a déjà valu à M. Swaminathan le M. Litt. de l'Université de Madras (à paraître chez Agrawala, Banaras). Une autre tentative est en cours en Allemagne de l'Ouest, sous la direction du Prof. P. Thieme.

L'existence d'un unique ms. en si pitoyable état témoigne déjà que la tradition se rattachant à Bhartṛhari n'a peut-être pas toujours été très vivante et que l'on a eu du mal à garder la trace de son œuvre grammaticale, si celle-ci a bien existé. Car nous ne possédons peut-être comme témoignage précis à ce sujet que celui de I-tsing : nous avons vu qu'il n'est guère valable pour d'autres aspects de l'œuvre de Bhartṛhari. Kaiyaṭa, de son côté, écrit dans les vers d'introduction de son *Pradīpa* sur le *Mahābhāṣya* (MBh Nirnayasagar ed. Vol. I p. 3) : *tathāpi haribaddhena sāreṇa granthasetunā | kramamāṇaḥ śanaiḥ pāram prāptāsmi paṅguvat ||* » Cependant, tel un boiteux, j'atteindrai lentement l'autre rive (du MBh), en m'avançant progressivement avec le Résumé composé par Hari comme aide pour comprendre le texte ». Le terme *sāra*, « résumé », « essentiel », ne s'applique pas habituellement à un commentaire proprement dit, mais plutôt à un ouvrage du genre manuel ou compendium. Il pourrait s'appliquer alors beaucoup plus justement au *Vākyapadīya* qui recompose librement et partiellement la matière du MBh qu'à un commentaire proprement dit. On n'est d'ailleurs pas sûr que Bhartṛhari ait commenté la totalité du MBh. D. Bhaṭṭācārya le croit (Ashutosh Mukherjee Commemoration Volume III p. 198, cité par L. Renou, *Durghaṭavṛtti*, Introduction, p. 24) ; mais Vardhamāna, dans son *Gaṇaratnamahodadhi* (v. 1) parle d'un commentaire de Bhartṛhari sur les trois (premiers) *pāda* du MBh. En ce cas, l'aide dont parle Kaiyaṭa aurait été minime.

D'autre part, l'existence d'un commentaire même perdu est révélée par le fait qu'un commentaire ultérieur le commente au lieu de remonter directement

au texte de base. Or nulle part le *Pradīpa* de Kaiyaṭa ne cite directement un commentaire que Bhartṛhari aurait composé sur le MBh. D'une manière générale, il incorpore à sa propre substance celle du *Vākyapadīya* sans citer autre chose que les *kārikā*. Cependant, à propos de l'*ūha* (*ibid.* p. 22), on y trouve cette phrase : *vistareṇa bhartṛhariṇā pradarśita ūhaḥ*, qui pourrait se référer au commentaire dont nous possédons un manuscrit, car ce dernier contient un long développement sur l'*ūha*.

Le manuscrit, qui nous donne de manière incomplète les sept premiers *āhnika*, est pourvu de cinq colophons à la fin de chacun des quatre premiers *āhnika* et du sixième. Ces colophons attribuent effectivement l'œuvre à Bhartṛhari, auquel d'ailleurs aucun des titres pompeux qui le parent dans les colophons des mss. du *Vākyapadīya* ne sont décernés. Des colophons ne sont jamais décisifs, mais ceux-ci ont une histoire (récente) assez curieuse. Notons d'abord qu'ils sont rédigés chacun de manière un peu différente. Les premier, troisième et quatrième appellent le commentaire *ṭīkā*, le second l'appelle *dīpikā*. D'autre part, le troisième colophon est ainsi rédigé : *iti mahābhāṣyaṭikāyām bhartṛhariviracitāyāṃ tṛtīyam āhnikam* (photocopie obtenue de la Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Depot der Staatsbibliothek, Tübingen [Universitätsbibliothek]). Or, sur la photocopie de ce ms. que possède la Madras Government Oriental Mss. Library, on a ajouté des parenthèses et le colophon devient : *iti (vaiyākaraṇa) -mahābhāṣyaṭīkāyām bhartṛhariviracitāyām (pradīpaprakāśikayāṃ) tṛtīyam āhnikam.* La copie manuscrite que je possède et qui a été faite sur la copie de la Bibliothèque d'Adyar incorpore le contenu des parenthèses au colophon en supprimant les parenthèses elles-mêmes (le quatrième colophon a subi une altération selon le même processus, mais celle-ci n'a pas la même importance). Ce qui change complètement les perspectives : le texte serait un commentaire fait sur le *Pradīpa* de Kaiyaṭa, donc relativement tardif, et son auteur, du nom de Bhartṛhari, ne serait pas celui du *Vākyapadīya* *. Outre que nous saisissons ici sur le vif avec quelle facilité on altère des colophons d'une copie à l'autre, il faut avouer que l'évolution se fait ici dans un sens qui a de quoi surprendre : quel scribe de Madras a eu l'audace d'enlever au grand Bhartṛhari la paternité d'un texte que toute l'Inde est prête à lui attribuer, ou a été assez ignorant de la chronologie relative pour placer tranquillement le Bhartṛhari du VP après Kaiyaṭa ? ** La fantaisie des colophons, de toutes façons, montre que le nom même du commentaire est mal fixé si elle ne peut rien prouver de plus.

Quant à la grande différence dans le libellé des colophons du VP — qui entourent Bhartṛhari de la plus grande vénération — et celui des colophons de ce manuscrit qui ne lui donnent aucun titre, l'explication indienne en est la suivante : Bhartṛhari aurait écrit le commentaire du MBh quand il était encore *gṛhastha*, « maître de maison », tandis qu'il était *sannyāsin*, « renonçant », lorsqu'il composa le VP. Malheureusement, cette explication ne repose sur aucune donnée biographique certaine et témoigne seulement de l'interprétation vedāntique que l'on donne du VP dans l'Inde. Or cette interprétation ne me paraît pas résister à l'examen du texte, comme j'essaierai de le montrer au cours de cette étude.

Au demeurant, il ne m'appartient pas ici de décider de l'authenticité de ce commentaire attribué à Bhartṛhari. De toutes façons, il faudra améliorer notre connaissance du texte pour le rendre utilisable et il ne saurait être actuellement d'un grand secours pour élucider la pensée de Bhartṛhari.

* En fait il existe une *Pradīpaprakāśikā* qui est l'œuvre de Pravartakopādhyāya.

** Puisque le libellé de ce colophon est unique, de toutes façons, il ne peut être l'œuvre d'une personne chargée de vérifier l'identité du texte. Celui-ci continue d'être considéré comme remontant au Bhartṛhari du VP. Le commentaire se présentant comme une glose directe sur les sūtra de Pāṇini, il est très difficile de décider, sans une étude très attentive que l'état du texte rend aléatoire, de sa situation par rapport au *Pradīpa* de Kaiyaṭa.

CHAPITRE I

L'ÊTRE ET LES ÊTRES

Il serait artificiel, voire impossible, de mener une étude de la philosophie de Bhartṛhari parallèle à celle de la Mīmāṃsā et du Nyāya. Ces deux derniers *darśana* se placent sur un même plan de réalité et répondent aux mêmes questions. B., arrivant au ve siècle, à un moment où la pensée brahmanique est déjà nettement formulée et diversifiée face à un bouddhisme lui-même foisonnant, entend d'un seul coup s'élever au-dessus de toutes les polémiques en montrant les conditions de possibilité de tout système d'interprétation, plutôt que de donner les preuves de la vérité de tel ou tel système particulier. Il ne nous laisse aucun doute sur ce point dès le début du *Vākyapadīya* [1] : « En se fondant sur ce qui, en lui (le Veda), a forme de glose explicative, les opinions des monistes et des dualistes, fruits de leur imagination, ont été conçus de différentes manières ». C'est là la raison profonde de son éclectisme apparent ; les systèmes philosophiques sont du domaine de la conjecture. Ils cherchent à définir le réel que suppose la Révélation, ou du moins que supposent les passages purement descriptifs de la Révélation. Mais il ne s'agit là, en fait, que d'une réflexion « primaire » qui veut accorder une idée préconçue au donné révélé. Bhartṛhari se livre au contraire à une véritable réflexion transcendantale et ontologique à la fois sur la connaissance et l'Être, sur la connaissance des êtres dans l'Être. On verra que cette réflexion est encore solidaire du contexte indien en ce qu'elle ne porte que sur les *termes* fournis par la pensée brahmanique sans ajouter ni retrancher ;

1. VP I 8 *tasyārthavādarūpāṇi niśritāḥ svavikalpajāḥ | ekatvināṃ dvaitināṃ ca pravādā bahudhā matāḥ ||* Le terme *vikalpa*, traduit ici par « imagination », sera examiné ultérieurement. A lui seul il suffit à connoter l'idée que l'on sort de la réalité proprement dite pour essayer de la penser de l'extérieur, en introduisant en elle une multiplicité qui n'y est pas. L'imagination ici est à entendre comme acte et non comme « faculté ».

mais elle instaure entre eux de nouvelles relations, dont le modèle pourrait provenir de la critique bouddhique. Cependant, si l'on se souvient qu'en Occident une philosophie transcendantale a toujours été liée à une doctrine de l'immanence, on peut sans hésitation dire de Bhartṛhari qu'il a placé sa réflexion au plan transcendantal de la constitution de la pensée. Cette étiquette a l'avantage, entre autres, de désolidariser Bhartṛhari de ses commentateurs plus ou moins mystiques et de l'utilisation qu'en a faite en particulier le śivaïsme du Kaśmīr. Elle le place aussi en dehors des préoccupations directement religieuses du Vedānta pour en faire un spéculatif, plus enclin aux idées qu'à l'expérience religieuse, plus attentif en tout cas à l'expérience de la pensée comme telle qu'à l'aspiration au salut, même si son système est encore, d'une certaine manière qui reste à déterminer, fondé sur une vision religieuse de l'univers.

Cependant, cette étiquette de philosophie transcendantale serait à elle seule trompeuse en ce que, pour nous, elle évoque un contexte précis : celui d'une conception de la raison comme faculté du vrai, par nature universelle et parfaitement objective si elle n'est pas mêlée de sentiment ou d'imagination ; Kant oppose à cela une notion de l'entendement comme structure propre du sujet et coupée de l'objet en lui-même, tandis que Husserl étudie la constitution même de l'objet, qui n'est jamais qu'objet-visé-par-un-sujet, par le sujet. Bhartṛhari n'a en face de lui aucune doctrine de la raison, mais des théories de la connaissance que l'on pourrait appeler « extrincécistes » : le sujet par lui-même n'intervient pas, l'*ātman* n'est que récepteur ou miroir des objets que les sens mettent en contact avec lui ; il n'a ni structure propre ni activité autonome (puisque le désir lui-même est toujours précédé de la connaissance de l'objet désiré). Tout vient donc au sujet de l'extérieur, et toute connaissance est une expérience *-anubhava-* ou une jouissance *-bhoga-* au même titre que n'importe quel événement. Cela suppose un univers fait tout exprès pour les *ātman*, où les objets sont disposés pour se faire connaître et utiliser ; on ne parle jamais d'harmonie préétablie parce que cela impliquerait des objets et des *ātman* posés dans l'être séparément et doués d'une existence indépendante, mais la co-aptation n'en est que plus profonde entre les êtres et les choses. D'autre part, Mīmāṃsaka et Naiyāyika, supposant la connaissance divisible en instants juxtaposés comme tout mouvement et tout changement, se heurtent à des difficultés insurmontables quand il s'agit d'expliquer une unité complexe : la connaissance d'*un* mouvement composé de positions instantanées ou celle d'*un* mot et d'*une* phrase sont alors les principales apories.

Bhartṛhari va opérer un double renversement, sans doute sous l'influence conjuguée du bouddhisme ambiant et d'une observation personnelle aigüe : on verra qu'il a été frappé par ce que nous appellerions la spontanéité du vivant, par les mouvements, les désirs et les savoir-faire dont le sujet est l'initiateur ou qui lui appartiennent en propre. Il analyse finement l'*activité* de connaissance, qui est d'ailleurs pour lui inséparable de la formulation par le langage. La connaissance devient ainsi un aspect essentiel du sujet, de l'*ātman*, et non plus l'impact évanescent des objets sur un *ātman*-conscience pure. La conscience est connaissance, c'est-à-dire qu'elle est liée obligatoirement à un objet, mais non nécessairement à un objet extérieur actuel ; il y a des objets pensés, des objets de pensée. Ce premier renversement commande le second : au lieu de se placer dans l'extrême multiplicité du contact avec l'extérieur (qui n'est pas niée pour autant), on se place dans l'unité du moment initial où naît l'idée complexe, pour la suivre jusque dans le déploiement de son expression énoncée : c'est l'unité qui fonde la multiplicité. Cette révolution exige une ontologie adaptée, mais elle reste cependant rigoureusement à l'intérieur du brahmanisme en ce que l'on y retrouve transposée la co-aptation des choses aux êtres et la connaissance comme actualisation de cette co-aptation.

A. LA PAROLE PRINCIPIELLE

Il est depuis longtemps de tradition de désigner la doctrine de B. sous le nom de *śabdādvaita* — non-dualisme de la Parole (ou du Son) — ou de *śabdabrahmavāda* — système du Brahman-Parole (ou Son). Le non-dualisme aussi bien que le nom « *brahman* » ont depuis longtemps pris une coloration très précise pour l'Inde. Ils se réfèrent à une doctrine religieuse et mystique, toute tournée vers la délivrance et son obtention par la connaissance. Ils sont très vite devenus synonymes ou évocateurs du Vedānta. Il n'est donc pas étonnant d'entendre couramment parler des aspects vedāntiques de la pensée de B. ou de faire de celui-ci un « vedāntin pré-śankarien »[1].

Il y a au reste à cela de bonnes raisons. En particulier, et si étrange que cela nous paraisse à première vue, B. fait de la grammaire la voie vers le salut[2] : « Elle (la Grammaire) est la porte du salut, le remède aux impuretés de la parole, elle est purifiante entre toutes les sciences et lumineuse en chacune d'elles... Cette (science de la Grammaire) est la voie royale toute droite de ceux qui cherchent la délivrance ».

1. Cf. notamment V. A. Ramaswamy Sastri, *Bhartṛhari A Pre-śaṅkara Advaitin* et D. S. Ruegg, *The Term* buddhivipariṇāma, en particulier p. 283. Gaurinath Sastri, au contraire, distingue nettement les deux courants de pensée : cf. *The Philosophy of word and Meaning* p. 54 sqq.

2. VP I 14 et 16b, *tad dvāram apavargasya vāṅmalānāṃ cikitsitam | pavitram sarvavidyānām adhividyam prakāśate || ... iyaṃ sā mokṣamāṇānām ajihmā rājapaddhatiḥ ||*

De plus l'accès au Brahman est bien présenté comme le terme ultime de la marche vers la délivrance [1] : « Après avoir atteint (la connaissance de) la grammaire, il accède au Brahman suprême ». Ou encore [2] : « La purification de la parole est la réalisation de l'Ātman suprême ; celui qui connaît le principe du fonctionnement de la (parole) parvient au Brahman immortel ». D'autre part, ce Brahman est identique à *vāc* ou à *śabdatattva* comme l'affirme déjà le début du VP [3] : « Ce Brahman sans commencement ni fin, Parole principielle, Phonème (impérissable)... »

Cependant, on ne trouve nulle part dans les kārikā de B. l'expression *śabdabrahman* : celle-ci n'est employée que par la vṛtti (dont nous avons déjà vu qu'elle n'est pas de Bhartṛhari) et par les commentateurs postérieurs. Le rapprochement de *śabdatattva* et de Brahman pouvait d'autant plus facilement conduire à cette expression que celle-ci appartenait déjà à la tradition brahmanique et que les successeurs de B. ont pu avoir le sentiment d'avancer en terrain connu [4]. Il faut sans doute la mettre en relation avec l'idée d'une dualité de voies de l'au-delà qui apparaît dans les *Upaniṣad* les plus anciennes, l'une qui conduit à l'immortalité les connaisseurs du Brahman, l'autre qui est celle des ritualistes en quête des biens promis par les Veda aux sacrifiants et qui ramène sur terre ; les deux voies sont hiérarchisées mais juxtaposées et exclusives l'une de l'autre. Or la littérature upaniṣadique est soumise à la même pression intégratrice que tous les autres aspects de la culture brahmanique : ce n'est donc pas par hasard que *śabdabrahman* (dès lors symbolisé par la syllabe *om*) apparaît un peu plus tard comme le *brahman* inférieur qui n'est plus le lot des ritualistes ignorants du salut mais la voie d'accès au Brahman suprême [5] : « En vérité, il y a deux Brahman à connaître : le Brahman qui est le Son et le Brahman suprême ». Le Brahman-Son est le Veda ou équivalemment le double *om* qui encadre toute récitation du Veda (« Ce son *-svara-* qui est proféré au début (de la récitation) du Veda et que l'on place à la fin (de la récitation) du Veda »... nous dit la *Mahānārāyanopaniṣad* [6]), et il devient normalement ce qui manifeste le Brahman

1. *Ibid.* 22b *tad vyākaraṇam āgamya param brahmādhigamyate* //
2. *Ibid.* 132 *tasmād yaḥ śabdasaṃskāraḥ sā siddhiḥ paramātmanaḥ / tasya pravṛttitattvajñas tad brahmāmṛtam aśnute* //
3. *Ibid.* 1a *anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram* /
4. Il ne saurait être question ici de retracer la genèse de la notion de *śabdabrahman*. Outre que les textes upaniṣadiques sont parmi les plus difficiles à dater, c'est l'idée même de genèse qu'il faut repousser : on tient encore ici une notion qui, apparue au sein des spéculations upaniṣadiques, ne peut en être arbitrairement isolée pour l'examiner.
5. *dve brahmaṇī veditavye śabdabrahma paraṃ ca yat / śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ param brahmādhigacchati*. Vers cité dans la *Maitryupaniṣad* (VI-22), traduction A. M. Esnoul (Adrien-Maisonneuve, p. 39).
6. *Mahānārāyaṇopaniṣad* 233 (Varenne I p. 63) *yo vedādau svaraḥ prokto vedānte ca pratiṣṭhitaḥ* » ... La *Mahānārāyaṇop*. est probablement assez tardive.

suprême comme le dit explicitement la *Maitryupaniṣad* [1] : « On doit méditer, en vérité, sur deux Brahman : celui qui est le Son et celui qui est le Non-Son. C'est par le Son que le Non-Son est manifesté. Et parmi eux, OM est le Son ; grâce à « OM » le son s'échappe vers le haut et va se perdre dans le Non-Son ». Ce n'est pas le lieu ici d'examiner ce qui a pu faire de la syllabe *om*, d'abord simple symbole du Veda dont elle encadrait la récitation, un support de méditation préparant l'accès immédiat au Brahman suprême. Mais il est probable que le passage de l'un à l'autre s'est fait quand on a commencé à appeler le Veda Brahman et plus précisément Śabdabrahman : de texte révélé et guide de la conduite humaine qu'il était, il est alors apparu comme substrat ontologique, premier état manifesté du Brahman suprême dans l'ordre descendant des manifestations de l'Être et support dernier de méditation dans l'échelle ascendante qui fait accéder au Brahman. Le nom même de Brahman semble lié à cette fonction de substrat ontologique dès les *Upaniṣad* anciennes ; quoique Śaṅkara ait voulu plus tard en faire un nom propre exclusivement réservé à l'Être absolu, il évoque avant tout pour le penseur brahmanique une fonction métaphysique précise. C'est ainsi que le Gauḍapāda dont nous avons conservé le commentaire sur les *Sāṃkhyakārikā* donne le terme *brahman* comme un des synonymes de *pradhāna* ou *prakṛti*, la Nature Primordiale ou matière première d'où sort par évolution tout l'univers [2], et qu'il répète (ou annonce ?) en cela la *Māṭharavṛtti*. En lui-même donc, ce nom de Brahman n'implique ni n'exclut aucune détermination de nature [3] : il désigne une entité de contenu variable mais immuable quant à son rôle par rapport à l'univers phénoménal. Tout préparait donc le Veda à jouer ce rôle de Brahman pour l'orthodoxie brahmanique ; mais la pression des conceptions religieuses l'obligeait toutefois à le subordonner au Brahman suprême. C'est dans ce complexe que, de code rituel, la littérature védique a pu devenir moyen de connaissance et donc de salut, que son symbole *om* a pu le remplacer totalement dans la méditation du religieux. Inversement, les *Lois de Manu* appellent Brahman tout court les Veda — sans ignorer pour autant le Brahman des religieux —, lorsqu'elles se placent au point de vue du séculier. La conséquence de cette hiérarchisation des deux

1. *Mai.*U.VI-22 *dve brahmaṇī abhidhyeye śabdaścāśabdaścātha śabdenaivāśabdam āviṣkriyate'tha tatrā omitiśabdo'nenordhvam utkrānto'sabde nidhanam eti* » ... (trad. A. M. Esnoul p. 38). On ne tiendra pas compte ici de l'affirmation de Gauḍapāda dans les *Māṇḍūkyakārikā* (1-26) selon laquelle le Brahman inférieur et le Brahman suprême sont tous deux identiques à *om* (*praṇavo hyaparam brahma praṇavaśca paraḥ smṛtaḥ* / car, selon la datation la plus communément reçue, Gauḍapāda serait postérieur à Bhartṛhari, mais cette affirmation n'est pas nécessairement tardive. Cf. Praśna-Up. V-2.
2. SKBhā.ad 22 *māyā* en est un autre synonyme !
3. Tout ceci étant exprimé en termes grossiers et sans préjuger de l'impossibilité qu'il peut y avoir à faire de Brahman un *objet* et un objet *déterminable*.

Brahman est en effet que l'on peut très tôt considérer le Veda de deux manières : ou bien à la manière du ritualiste impénitent, séculier ignorant la perspective de la délivrance comme le Mīmāṃsaka, ou bien dans la ligne upaniṣadique de la subordination au Brahman suprême [1]. Le nom de *brahman* appliqué au Veda ou à sa forme indifférenciée, la Parole, ne sera donc pas forcément évocateur, au moins pendant quelques siècles, de l'unique Absolu des *Upaniṣad*. Il pourra être utilisé dans d'autres perspectives que celle de la délivrance, telle que la systématisera le Vedānta en s'appuyant sur les *Upaniṣad*. Il nous faut ne pas perdre de vue cette possibilité quand il s'agit de Bhartṛhari, car elle n'a probablement disparu qu'après le succès du Vedānta śaṅkarien. Or notre philosophe évite l'expression *śabdabrahman* qu'il connaît très vraisemblablement, et il ne parle jamais de deux Brahman hiérarchisés : deux traits qui sont liés si *śabdabrahman* évoque pour lui un second Brahman supérieur. Son *śabdatattva* est en effet lui-même le *parabrahman*, le Brahman suprême.

D'autre part, si Bhartṛhari promet le salut aux connaisseurs et aux usagers du langage correct [2], ce salut reste indéfini ; appelé tantôt *mokṣa*, tantôt *apavarga* dans les vers cités plus haut, il est aussi à l'occasion appelé *abhyudaya*, qui est le terme couramment employé dans la Mīmāṃsā et la Grammaire de l'école de Pāṇini, pour désigner à la fois la prospérité terrestre et le bonheur céleste après la mort comme fruit du *dharma* : [3] « De même que les couleurs par exemple ont des pouvoirs délimités par rapport à chaque objet, de même aussi les paroles relativement à des (effets) comme la destruction du poison, etc. De même qu'elles ont la capacité de produire de telles choses, il faut savoir que les paroles, quand elles sont correctes, ont aussi,(la capacité de produire) un mérite ; c'est pourquoi ceux qui veulent le bonheur céleste *-abhyudaya-* doivent s'exprimer avec des mots corrects ». Ces deux vers évoquent le texte du *Nyāyabhāṣya* (II-1-69) [4] où Vātsyāyana cherche à prouver la validité de la *śruti* en l'inférant de l'efficacité des formules magiques et des recettes médicales transmises aux hommes par ceux mêmes qui leur ont transmis la Révélation.

1. Il faudrait encore dédoubler cette seconde perspective, selon que le Veda est réduit à un objet de méditation (*om*), ou bien que l'on considère les activités rituelles décrites par lui comme une purification mentale préparatoire à la délivrance. Ce sont deux manières d'intégrer aux conceptions brahmaniques orthodoxes des univers religieux différents.

2. Il reste entendu que le mot « langage » s'impose pour nous en certains contextes, mais qu'il traduit toujours le sanskrit *śabda* dont nous avons vu qu'il signifie plutôt « la parole », même quand les philosophes brahmaniques affirment sa permanence.

3. VP I 138-139 *rūpādayo yathā dṛṣṭāḥ pratyartham yataśaktayaḥ | śabdās tathaiva dṛśyante viṣāpaharaṇādiṣu || yathaiṣāṃ tatra sāmarthyaṃ dharme'pyevam pratīyatām | sādhūnāṃ sādubhis tasmād vācyam abhyudayārthinām ||*

4. Cf. ci-dessus p. 121 sqq.

Ici cependant, la structure logique du raisonnement est un peu différente en ce qu'elle fait abstraction des agents de transmission de la parole pour attribuer l'efficacité à la Révélation en elle-même. Mais ce qui importe ici est l'évidente réminiscence, confirmée par la vṛtti, du *vārttika* de Kātyāyana [1] : « Quand on se sert (de la langue) après avoir étudié la grammaire (on obtient) le bonheur céleste *-abhyudaya-* tout comme par la parole védique ». On se rappelle que le contexte du MBh et déjà des *vārttika* de Kātyāyana est résolument « mondain » et que le terme *abhyudaya* n'est pas employé par hasard : il s'agit bien pour le grammairien d'assurer la préservation des textes védiques et par là l'exact accomplissement du *dharma* qui donne bonheur et prospérité. Cependant le *dharma* dont parle ici Bhartṛhari est moins la loi religieuse que doit suivre le brahmane, que le mérite produit par l'observance du *dharma* (au premier sens du terme). Et ce mérite semble directement lié à l'usage correct du langage, ce qui est conforme à la lettre sinon à l'esprit du *vārttika* de Kātyāyana. D'autre part, c'est le mérite qui engendrera l'*abhyudaya*.

Il faudrait donc penser que Bhartṛhari, à sa manière qui n'est pas celle de Vātsyāyana, emploie tour à tour les termes *mokṣa*, *apavarga* et *abhyudaya* pour en faire indistinctement la récompense de la connaissance du langage. Il pense l'*abhyudaya* qui appartient au registre séculier en termes de *dharma*-mérite, ce qui évoque la série des renaissances bonnes ou mauvaises ; mais surtout il semble mettre la délivrance et le bonheur terrestre ou céleste sur le même plan — ce que ne faisait pas Vātsyāyana. Il est probable que les spéculations sur l'au-delà relèvent de ce domaine de l'imagination que Bhartṛhari prétend transcender par sa réflexion sur la parole : quoi que ce soit que les hommes recherchent, « salut » ou « bonheur », c'est la parole qui le leur donnera [2]. Il ne faudrait alors pas trop presser le sens des affirmations, d'ailleurs vagues, concernant la délivrance [3], ni prendre sans plus de précautions à la lettre l'hémistiche cité plus haut : « il accède

1. Kāt.vār. *śāstrapūrvake prayoge'bhyudayas tat tulyaṃ vedaśabdena* (K. I 10 21).

2. A rapprocher de cette stance bouddhique attribuée au Buddha par Sthiramati dans son commentaire sur la *Triṃśikā* de Vasubandhu (kā.19) : *anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ | tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo'pi vā* (*Vijñaptimātratāsiddhi*, *Viṃśatikā* et *Triṃsikā* avec le commentaire de Sthiramati, éd. Sylvain Lévi, p. 37), « Il y a un Plan qui n'a pas commencé dans le Temps, qui est le Réceptacle commun de toutes les Essences, et du fait qu'il est, il y a toutes les Destinations, ou bien aussi l'accès du Nirvāṇa » (trad. Sylvain Lévi in *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, p. 110).

3. La *vṛtti* de I-5 confirmerait ce point de vue de l'indifférence de B. à l'égard des conceptions particulières en énumérant, sans choisir entre elles, diverses conceptions de l'obtention du Brahman. Mais elle confirmerait aussi ce que mon étude de la *vṛtti* (*Vākyapadīya*, Introd.) a fait apparaître : que Harivṛṣabha « vedāntise » la pensée de l'auteur des *kārikā* ; il n'énumère en effet que des conceptions de la délivrance sans penser à l'*abhyudaya*.

au Brahman suprême ». Ce que nous appelons ici « la lettre » pourrait bien n'être au reste qu'une projection sur le Brahman de Bhartṛhari de conceptions vedāntiques mieux connues de nous. Le *vārttika* de Kātyāyana cité plus haut lui a d'ailleurs fourni l'appui dans la tradition nécessaire pour refuser d'emblée de choisir entre connaissance et activité rituelle, et nous aurons l'occasion de voir que la connaissance est toujours pour lui ordonnée à l'action, elle-même inséparable du but poursuivi.

Bhartṛhari lui-même nous aide à déterminer en première approximation le rapport de la Parole principielle au Veda concret et à la syllabe *om* [1] : « De cette (Parole principielle) le Veda est moyen d'accès et figure ; quoiqu'il soit un, les grands « voyants » l'ont transmis comme comportant de multiples voies séparées les unes des autres ». Le Veda, celui que nous connaissons et qui est divisé en multiples recensions, est d'une part moyen d'accès au Brahman-Parole : cela pourrait signifier banalement qu'il nous donne la connaissance de ce qu'il y a à faire et à ne pas faire pour obtenir l'accès au Brahman (ou la délivrance, ou le bonheur, comme il est dit ailleurs). Mais le Veda est d'autre part « figure » de la Parole principielle, il l'imite, il est ce qui le représente pour nous. Il est donc autre chose qu'un simple moyen de connaissance : il participe de l'être même de la Parole, dont il retient d'ailleurs l'unité. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il est, de la Parole principielle, ce qui nous est transmis à notre usage, la forme qui nous en est accessible. Il est tout à la fois ce qui nous prescrit les rites à accomplir et ce qui nous enseigne la portée exacte des mots, puisque c'est la connaissance de ces derniers et de ce qu'ils signifient qui est cause de leur efficacité [2] : « Ses divisions ont de multiples recensions, mais ce sont les auxiliaires d'un seul et même rituel ; dans les différentes écoles, on observe que le pouvoir (expressif) des mots est fixé ». Si le Veda est, pour ainsi dire, la face du Brahman tournée vers nous pour que nous puissions la saisir, on peut se risquer à conclure que l'être pur n'est pas ce qui « définit » d'abord le Brahman, non plus que la conscience pure, comme ce serait le cas dans le Vedānta : ce Brahman est bien Parole et source de paroles. Cependant, il est en lui-même *un*, même si nous croyons ne pas l'appréhender comme tel (*ekam eva*, I-2) : nous verrons en fait que Bhartṛhari juge cette unité accessible dans l'exercice de la pensée ; mais quand notre imagination — *vikalpa* — spécule sur lui, elle le divise toujours plus et l'oppose à lui-même en des opinions contradictoires. La syllabe *om* se présente toutefois déjà comme la forme suprêmement concentrée sous laquelle

1. VP I 5 *prāptyupāyo'nukāraśca tasya vedo maharṣibhiḥ / eko'pyanekavartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak.*

2. *Ibid.* I 6 *bhedānām bahumārgatvaṃ karmaṇyekatra cāṅgatā / śabdānāṃ yataśaktitvaṃ tasya śākhāsu dṛśyate //*

l'homme peut le dire et le penser [1] : « La connaissance vraie, celle (qu'on appelle) « perfection », on y accède par un seul mot : elle est toute entière sous la forme du *praṇava* qui ne contredit aucune opinion ». Affirmation déroutante en elle-même pour qui ne considère pas le son vocal comme nécessairement porteur d'une idée. Elle s'éclaire cependant de façon intéressante si on la rapproche de celle-ci [2] : « La pureté de la connaissance qui est sans support, c'est le fait d'avoir pour forme la totalité des objets ; c'est pour cette même raison que certains disent de la pureté suprême (de la connaissance) qu'elle est sans forme ». Bhartṛhari ne semble pas reprendre à son compte la dernière opinion, que l'on peut attribuer sans hésiter aux Vedāntin [3]. La connaissance pure est celle qui englobe en elle-même tous les objets. Elle est sans support en tant qu'elle reste intérieure, mais c'est encore elle qui s'énonce extérieurement sous la forme du *praṇava*. La syllabe *om* est l'expression de la connaissance la plus englobante ; selon le double registre déjà observé pour le Veda, elle est médiatrice entre le Brahman et le Veda concret, et entre ce même Brahman et le monde des êtres et des objets.

B. LA PAROLE ET LE MONDE PHÉNOMÉNAL

Les assises ontologiques de la théorie de la connaissance chez Bhartṛhari ne sont pas exposées aussi systématiquement que le reste : sans doute n'était-ce là pour lui que le corrélatif indispensable aux analyses relatives à la connaissance qui l'intéressaient, si bien qu'ontologie et gnoséologie sont intimement mêlées et que l'étude de l'Un dans son rapport au multiple rencontre en même temps les principes fondamentaux de la connaissance.

Le Brahman-Parole est à l'origine de tout, comme le nom même de Brahman le faisait pressentir et comme nous l'affirme déjà la première

1. *Ibid.* 9 *satyā viśuddhis tatroktā vidyaivaikapadāgamā / yuktā praṇavarūpeṇa sarvavādāvirodhinā //*

2. *Ibid.* III *sambandha*° 56 *sarvārtharūpatā śuddhiḥ jñānasya nirupāśrayā tato'pyasya parāṃ śuddhim eke prāhur arūpikām //*

3. C'est un postulat brahmanique quasi universel que cette absence de forme de la connaissance. Il est présent en particulier dans la Mīmāṃsā, cf. ci-dessus p. 74. Mais pour la Mīmāṃsā (et aussi bien pour le Nyāya) cela implique que la connaissance n'est pas autre chose que l'impact de la forme de l'objet sur l'*ātman* : si bien qu'il ne peut être question de connaissance pure et sans forme, puisque celle-ci n'existe pas à proprement parler. Au contraire l'*ātman-brahman* du Vedānta est conscience pure, et la connaissance libératrice consiste précisément à retrouver cette conscience sous ce qui la cache. Sans objet, elle est alors « sans forme » *-arūpika-*.

kārikā du VP [1] : « Ce Brahman sans commencement ni fin, Parole principielle, Phonème (impérissable) qui se manifeste sous la forme des objets et d'où procède le monde animé... » La Parole est aussi bien les choses (signifiées ou réelles) que les êtres. Tout est manifestation du Brahman, ou en d'autres termes, tout procède du Veda [2] : « Ceux qui connaissent la Révélation savent que cet (univers) est une transformation de la Parole. A l'origine cet univers s'est manifesté uniquement à partir des versets védiques ». Le *praṇava* est tout naturellement dit « créateur » *-vidhātṛ-* en même temps que fondement de tous les savoirs (I-10). Il y a donc parfaite équipollence entre les trois termes : Brahman, Veda et *praṇava*, et l'on peut dire indistinctement de l'un des trois qu'il est à l'origine du monde des choses et des êtres [3]. De même que le Veda est doué de la fécondité ontologique du Brahman, ce dernier est de même source de toute connaissance. Ce n'est donc pas seulement en deux catégories de phénomènes qu'il se manifeste, mais en trois : les choses (ou objets de connaissance), les êtres (ou sujets connaissants) et la connaissance elle-même [4] : « Cet Un, qui tient toutes choses en germe et qui se présente sous de multiples formes : celle du sujet qui éprouve, celle de la chose éprouvée et celle de l'expérience elle-même »... On peut en ajouter encore une quatrième en considérant que les trois premières catégories entrent en relation active en vue d'autre chose [5] : « Elle (la Parole principielle) est l'objet de la vision, la vision, l'agent de la vision et le but de la vision » (le terme « vision » est ici à entendre au sens très général de « connaissance »).

1. VP I 1 *anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram / vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ //*
2. *Ibid.* 120 *śabdasya pariṇāmo'yam ityāmnāyavido viduḥ / chandobhya eva prathamam etad viśvaṃ vyavartata //* On a montré ailleurs (*Vākyapadīya* Introd. p. 7 sqq.) que B. ne faisait pas entre *pariṇam* et *vivṛt* la distinction que l'on fera ensuite dans les polémiques entre le *Sāṃkhya* et le *Vedānta* post-śaṅkarien. Pour lui les deux termes connotent la manifestation de l'Un sous la forme du multiple : il y a rupture de plan pour la connaissance, mais non rupture ontologique.
3. Notons que Śaṅkara, commentant *Brahmasūtra* I 1 3 distingue au contraire soigneusement le Veda du Brahman, faisant du second la cause du premier : *mahata ṛgvedādeḥ śāstrasyānekavidyāsthānopabṛṃhitasya pradīpavat sarvārthāvadyotinaḥ sarvajñakalpasya yoniḥ kāraṇam brahma,* « du grand enseignement révélé, *Rgveda*, etc., rendu puissant par les multiples connaissances qui s'y trouvent et qui, tel une lampe, met en lumière toutes choses à la manière de quelqu'un qui serait omniscient, (de cet enseignement révélé), le Brahman est source, c'est-à-dire cause ». Au Brahman seul la fécondité ontologique, au Veda, la puissance de tout faire connaître. Bhartṛhari est naturellement conduit à identifier ces deux aspects par le fait que, pour lui, Śabdabrahman (traditionnellement le Veda) est le Brahman suprême.
4. VP I 4 *ekasya sarvabījasya yasya ceyam anekadhā / bhoktṛbhoktavyarūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ //*
5. *Ibid.* III *dravya*° (1) 14*b* *tad dṛśyaṃ darśanaṃ draṣṭā darśane ca prayojanam.*

A ce point les difficultés commencent. Faut-il retenir pour l'expression même de la pensée de B. cette kārikā du troisième *kāṇḍa* [1] : « Les Vedāntin s'appuient sur l'unique réalité de cet objet en lequel on imagine une différenciation en agent de vision, objet de vision ou vision » ? Le commentaire de Helārāja voudrait nous le faire croire, et cela serait dans la ligne de la tradition qui fait de B. un vedāntin : cette division en sujet, objet et connaissance serait elle-même fictive et n'existerait que pour la connaissance empirique.

Or, d'une part, Bhartṛhari se range parmi les Grammairiens, ou plus généralement parmi les tenants de l'unité *-ekatvin-*, tandis que les Vedāntin, nommément ou par évocation de leur doctrine, apparaissent dans le VP comme une catégorie d'adversaires philosophiques parmi les autres : ainsi de l'allusion à leur théorie de la connaissance pure sans forme mentionnée plus haut. Cependant, d'autre part, la notion de *vikalpa* revient à chaque page du texte, sous la forme verbale ou comme substantif. Nous l'avons traduite jusqu'ici par « imaginer », « imagination », suivant en cela Sylvain Lévi dans ses *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*. Mais une traduction qui convient dans un contexte bouddhiste a sans doute besoin de nuances pour passer dans le brahmanisme, d'autant plus que celui-ci connaît depuis longtemps la connotation mīmāṃsiste du terme. Dans l'herméneutique du Veda, en effet, on appelle *vikalpa* tous les cas d'option qui se présentent quand deux rites ou deux variantes d'un rite sont donnés en vue d'un même résultat et avec une égale autorité. Le *vikalpa* implique alors une différenciation, réelle sans doute, dans le rituel, mais en même temps l'unité de la situation où le rituel s'insère, en particulier l'unité du résultat. Il faut donc déterminer l'usage précis du terme *vikalpa* chez Bhartṛhari et voir en quelle mesure il connote une fiction. Mais il est une seconde notion dont on peut dire qu'elle est corrélative de *vikalpa*, et qu'il importe de mettre à sa place en même temps dans le système ; c'est celle de *śakti* ou de « pouvoir » de la Parole.

Le point de départ pour ce double examen sera constitué par l'un des passages à première vue les plus « vedāntiques » qui soient du VP [2] : « « Etre » (*ātman*), « chose subsistante » (*vastu*), « nature propre » (*svabhāva*), « corps » (*śarīra*), « réalité essentielle » (*tattva*) sont les synonymes de « substance », et cette (substance), la tradition la dit éternelle. La chose réelle est déterminée par ses formes irréelles ; ce qui est réel est exprimé par des paroles aux délimitations irréelles.

1. *Ibid.* III *sambandha*° 72 *yatra draṣṭā ca dṛśyaṃ ca darśanaṃ vā vikalpitam / tasyaivārthasya satyatvaṃ śritās trayyantavedinaḥ //*
2. VP III *dravya*° (1) 1 à 16*a* *ātmā vastu svabhāvaśca śarīraṃ tattvam ityapi / dravyam ityasya paryāyās tacca nityam iti smṛtam // satyaṃ vastu tadākārair asatyair avadhāryate / asatyopādhibhiḥ śabdaiḥ satyam evābhidhīyate // adhru-*

De même que la maison de Devadatta est aperçue avec une condition délimitante passagère (que l'on donne comme signe : par ex. un corbeau qui se trouve perché sur son toit), mais qu'on l'exprime à l'état pur par le terme « maison » ; de même que l'or par exemple est différencié par ses formes périssables mais qu'il est ce qui est exprimé à l'état pur par les termes « collier », etc., et que la distinction introduite par les formes empêche que (ces termes « collier », etc.) aient tous les sens, comme la capacité de la vue (de voir tous les objets est restreinte) par les conduits du corps, etc. (qui localisent les yeux) ; (de même), la parole qui exprime les formes de cette sorte, n'exprime que ce qu'il y a d'éternel, car elle est faite de la réalité essentielle. La tradition qui nous vient des anciens dit qu'il n'y a pas de différence entre la réalité et la non-réalité. Ce que l'on croit être une non-réalité n'est que de la réalité que l'on n'a pas bien examinée. C'est la réalité elle-même qui, toute étrangère à l'imagination qu'elle soit *-avikalpita-*, a part à la forme de l'imagination *-vikalpa-*. Il n'y a en elle non plus aucune division du temps, or on perçoit une division du temps. De même qu'il est absolument impossible pour la connaissance d'avoir les propriétés de ses objets, mais qu'elle est connue comme si elle en était constituée, alors qu'elle n'en est absolument pas constituée, de même il est absolument impossible pour la réalité d'avoir la forme des choses qui se transforment *-vikāra-*, mais cette réalité qui n'en est absolument pas constituée est comme si elle en était constituée. Ce qui demeure de réel à la fin, lorsque les formes *-ākṛti-* sont résorbées, c'est cela qui, étant éternel, est exprimé par la parole, c'est cela qui est la Parole principielle et celle-ci n'est pas différenciée. Elle n'est pas et il n'est pas vrai qu'elle ne soit pas ; elle n'est pas une et elle n'est pas divisée ; elle n'est pas conjointe et elle n'est pas séparée ; elle n'est pas modifiée et elle n'est pas non plus le contraire. Elle n'existe pas et elle existe ; elle est une et elle est divisée ; elle est conjointe et elle est séparée ; elle est modifiée et elle est aussi le contraire. De cet Un, ce que l'on voit, c'est la forme de la relation entre la parole et ses objets. Elle est l'objet de la vision, elle est la vision, elle est

vena nimittena devadattagṛhaṃ yathā / gṛhītam gṛhaśabdena śuddham evābhidhīyate // suvarṇādi yathā bhinnaṃ svair ākārair apāyibhiḥ / rucakādyabhidhānānāṃ śuddham evaiti vācyatām // ākāraiśca vyavacchedāt sārvārthyam anurudhyate / yathaiva cakṣurādīnāṃ sāmarthyaṃ nāḍikādibhiḥ // teṣvākāreṣu yaḥ śabdas tathābhūteṣu vartate / tattvātmakatvāt tenāpi nityam evābhidhīyate // na tattvātattvayor bheda iti vṛddhebhya āgamaḥ / atattvam iti manyante tattvam evāvicāritam // vikalparūpam bhajate tattvam evāvikalpitam / na cātra kālabhedo'sti kālabhedaśca gṛhyate // yathā viṣayadharmāṇāṃ jñāne'tyantam asambhavaḥ / tadātmeva ca tat siddham atyantam atadātmakam // tathā vikārarūpāṇāṃ tattve 'tyantam asambhavaḥ / tadātmeva ca tat tattvam atyantam atadātmakam // satyam ākṛtisaṃhāre yad ante vyavatiṣṭhate / tannityaṃ śabdavācyaṃ tacchabdatattvaṃ na bhidyate // na tad asti na tannāsti na tad ekaṃ na tat pṛthak / na saṃsṛṣṭaṃ vibhaktaṃ vā vikṛtaṃ na ca nānyathā // tannāsti vidyate tacca tad ekaṃ tat pṛthak pṛthak / saṃsṛṣṭaṃ ca vibhaktaṃ ca vikṛtaṃ tat tad anyathā // tasya śabdārtha-

l'agent de la vision et le but de la vision. De même que, dans la boucle d'oreille, c'est l'or qui est réel lorsque les formes modifiées ont disparu, de même on dit qu'elle est la forme originelle suprême et réelle (de la Parole) quand les formes modifiées ont disparu. Elle est la science de toutes les paroles et les paroles ne sont pas séparées d'elle... » Ce passage qui représente la quasi totalité de la *Section de la Substance* dans le troisième *kāṇḍa* du VP est un écho évident du texte du *Mahābhāṣya* où Patañjali se demandait si l'objet du mot est la forme spécifique *-ākṛti-* ou la substance individuelle *-dravya-* [1]. Bhartṛhari reprend à son compte la notion de *dravya* comme cause matérielle éternelle et indifférenciée et utilise l'exemple de l'or et des bijoux divers que l'on en fait. Seule cette Substance première est réelle, et le reste n'en constitue que des délimitations irréelles *-asatyopādhi-*. Cela est probablement vedāntique, comme nous le constations déjà en analysant le *Mahābhāṣya*, cela est même peut-être la seule forme de Vedānta que Bhartṛhari ait connu de son temps. Ce qui l'est déjà beaucoup moins, c'est la série de synonymes donnés au mot *dravya*, où non seulement l'être et l'essence sont mêlés, mais où l'*ātman*, considéré dans la tradition brahmanique comme le principe éternel qui anime les êtres vivants, se trouve sur un même plan avec *vastu*, la chose subsistante, et *śarīra*, le corps de l'être vivant qui est conçu comme matériel. En revanche, la conscience, dont le Vedānta fait la détermination essentielle de l'*ātman-brahman*, n'est pas mentionnée [2].

D'autre part, j'ai continué à traduire ici le terme *vikalpa* par « imagination », mais dans le présent contexte, on attendrait plutôt quelque chose comme « différenciation », « introduction d'une multiplicité dans l'Un ». Rien n'autorise par ailleurs à affecter cette différenciation de l'épithète « illusoire » [3]. Ce qui frappe au contraire, c'est que Bhartṛhari, pour caractériser cet Être, qui est encore *śabdatattva* — Parole principielle —, accumule d'abord les négations contradictoires puis les affirmations contradictoires (kā. 12-13), ce qui vise bien moins à purifier la Parole principielle de toutes déterminations qu'à la doter de toutes les déterminations : elle est en particulier à la fois l'un et le multiple, l'être et le non-être, la réalité et la non-réalité [4]. Bhartṛhari dit, non pas que la Parole « apparaît comme »,

sambandharūpam ekasya dṛśyate / tad dṛśyaṃ darśanaṃ draṣṭā darśane ca prayojanam // vikārāpagame satyaṃ suvarṇaṃ kuṇḍale yathā / vikārāpagame satyāṃ tathāhuḥ prakṛtim parām // vidyā sā sarvaśabdānāṃ śabdāśca na pṛthak tataḥ /

1. Cf. ci-dessus p. 44 sqq.
2. On verra ci-dessous la place que B. fait à la conscience dans son système.
3. Comme le fait en particulier P. Hacker, *Vivarta*, pp. 199-200.
4. Ce qui s'accorde parfaitement avec la conception que se fait B. de la connaissance pure comme englobant la totalité des objets. Cf. ci-dessus p. 271. Il faut accorder cette idée sur la pureté de la connaissance en même temps avec celle du vers suivant (III *sambandha*° 57) qui fait de la forme de l'objet

mais qu'elle « est vue comme » l'objet de la vision, etc. Cependant, la Parole n'exprime en vérité que ce qui est éternel, c'est-à-dire ce qui subsiste quand tous les phénomènes transitoires ont disparu. Bien qu'on la connaisse, au même titre que la connaissance elle-même, comme constituée par les propriétés des objets sensibles, elle n'est pas faite de cela (kā. 6). Tout cela semble à première vue difficile à accorder à l'intérieur d'un même système [1]. Mais le sens du terme *vikalpa* est resté en suspens : or la kā. 8 nous dit que la réalité, qui est *avikalpita*, a part à la forme du *vikalpa*. Quoi qu'il soit, le *vikalpa* doit donc être d'un côté ce que n'est pas la réalité au sens absolu (on a déjà parlé de « délimitations irréelles » — *asatyopādhi* —), et cependant la réalité apparaît sous sa forme, et rien dans le passage cité ne nous dit qu'elle peut apparaître sous une autre forme : il nous est seulement demandé d'examiner de plus près la non-réalité (c'est-à-dire la négation de quelque chose) pour voir qu'elle n'est encore que la réalité. Il importe donc de savoir en quoi consiste la réalité et l'irréalité du *vikalpa* et son rôle par rapport à la réalité absolue.

La notion de « pouvoir » *-śakti-* de la réalité va nous aider à trouver une réponse. Nous sommes partis en effet de la notion de « substance » comme forme originelle et subsistante de tous les phénomènes, c'est-à-dire du réel en ce qu'il a de permanent, donc d'absolu. Le « pouvoir » de cette substance essentiellement *une* est au contraire tout ordonné à la manifestation de l'Un dans le devenir et le multiple. De fait, dès le début du premier *kāṇḍa* du VP, Bhartṛhari introduit la ou les *śakti* en relation avec la manifestation de l'Absolu-Parole [2] : « Lui (le Brahman-Parole principielle) qui, révélé comme un, est le support de pouvoirs différents et paraît divisé sous l'effet de ces pouvoirs, quoiqu'il soit indivis, lui dont les six modifications, à commencer par la naissance, fondées sur le pouvoir du temps quand ses parties ne rencontrent pas d'obstacles, sont les sources des différentes formes de l'existence »... Division et manifestation vont donc de pair : tout ce qui apparaît dans le devenir n'est rien d'autre que l'Un, mais cet Un apparaît alors comme différencié ; le passage de l'un à l'autre est le fait

extérieur une impureté pour la connaissance. On a ici une difficulté analogue à celle que nous rencontrons dans le texte juste cité.

1. Ce dont s'autorise P. Hacker, *op. cit.*, p. 200, pour attribuer à B. des idées obscures et non-distinctes. A vrai dire, il ne peut le faire qu'à partir des développements ultérieurs qu'il a l'avantage sur B. de connaître. Ne peut-on accorder à un auteur qu'il a vu clairement ce qu'il voulait dire et qu'il ne s'est pas contenté de concepts vagues sous prétexte qu'il venait avant... les autres ?

2. VP I 2-3 *ekam eva yad āmnātam bhinnaśaktivyapāśrayāt | apṛthaktve 'pi śaktibhyaḥ pṛthaktveneva vartate || avyāhatakalāṃ yasya kālaśaktim upāśritāḥ | janmādayo vikārāḥ ṣaḍ bhāvabhedasya yonayaḥ ||* La leçon adoptée est différente de celle de l'édition de Lahore qui porte : *adhyāhitakalām... kālaśaktim*, « le pouvoir du temps auquel on surimpose des parties ». La *vṛtti* autorise plutôt la leçon suivie ici quoique l'autre ne soit pas impossible.

de ces « pouvoirs » qui sont encore l'Un et qui le tournent tout entier vers la manifestation.

Il est significatif que le même terme de « pouvoir » *-śakti-* soit celui qui désigne ce que nous appellerions le pouvoir expressif de la parole, et que d'ailleurs les philosophes ultérieurs éprouveront le besoin de qualifier également : *abhidhāśakti*, « pouvoir expressif », sera le terme consacré pour désigner cette propriété singulière de la parole de nous faire connaître des objets. Quand le mot *śakti* sera employé seul, *abhidhā* sera sous-entendu. Bhartṛhari au contraire estime le terme *śakti* suffisamment précis pour désigner le pouvoir de la parole concrète [1] : « Dans ses (= du Veda) différentes branches, on observe que le pouvoir des mots est fixé », dit-il un peu plus loin. Puisque l'Un est Parole principielle, le parallélisme est évident entre les pouvoirs de cette Parole-Réalité absolue et ceux de la parole concrète qui déploient dans les sons externes l'idée interne intemporelle et indivise : l'univers est l'expression de l'Absolu comme les paroles humaines sont l'expression de la pensée (dont nous verrons qu'elle est aussi parole, comme on peut s'y attendre). Cependant, ce n'est pas par hasard que Bhartṛhari refuse de préciser que ce « pouvoir » est pouvoir d'expression : si l'on peut limiter à la rigueur la parole humaine à son pouvoir expressif, cela n'est déjà plus possible pour la parole védique, dont l'expressivité est inséparable de l'efficacité, et cela l'est encore bien moins quand il s'agit de la Réalité absolue se déployant en univers : d'une part, cette « expression » est « création » de réalité phénoménale et pas seulement source de connaissance ; d'autre part cette « création » n'a rien de gratuit : elle est entièrement ordonnée au bien des êtres vivants qui font partie de l'univers ainsi créé. Il semble bien que, sur ce point, l'on puisse suivre le commentaire de la *vṛtti* qui nous dit [2] : « Le pouvoir des mots est fixé : cela veut dire qu'ils ont la capacité de faire connaître tel objet (bien déterminé) et qu'ils sont causes de telle forme de bonheur ».

Le seul pouvoir qui ait été nommé jusqu'ici au passage est celui du Temps : *kālaśakti*, qu'il faut entendre comme le pouvoir temporalisant de la Parole principielle et non comme le pouvoir *du* Temps. Puisque le pouvoir est ce qui permet cette démultiplication de l'Un dans l'univers et que celui-ci est inséparable du devenir, c'est dans les chapitres du VP consacrés au temps et à l'action que nous pourrons le mieux étudier cette notion de *śakti* et voir la place que tient en regard le *vikalpa*. Tout d'abord le temps comme l'action, étant des « pouvoirs » de la Parole principielle, sont en tant que tels éternels et participent de l'unité absolue de la Parole. Cela est affirmé en même temps que leur

1. VP I 6b *śabdānāṃ yataśaktitvaṃ tasya śākhāsu dṛśyate ||*
2. *Ibid. vṛtti « śabdānāṃ yataśaktitvam » | tathārthapratyāyane sāmarthyā tathābhyudayahetutvāt |*

participation nécessaire à la division et au devenir au plan de l'expérience courante *-vyavahāra-*[1] : « Pour les choses qui ont naissance, durée (d'existence) et disparition, le temps seul est condition de ces (trois modes d'existence) quand il se trouve à l'état divisé. On dit qu'il est celui qui tient les ficelles de la machine du monde et que par ses interdictions et ses permissions tout est divisé. S'il n'interdisait pas (à certaines choses d'exister) et s'il ne levait pas ses interdictions, tous les états seraient confondus, dépourvus qu'ils seraient de toute succession. L'être *-ātman-* du (temps) est divisé en de multiples divisions qui sont dues à différentes propriétés. Car une chose *-vastu-* par elle-même n'est ni divisée ni non-divisée. L'être d'une substance *-dravyātman-* n'est ni un ni multiple, ni blanc ni noir. Il apparaît ainsi par conjonction (avec autre chose). Et ces divisions particulières des (propriétés) qui sont conjointes au (temps), on croit qu'elles lui appartiennent. C'est quand il est divisé par les (divisions) de ces états différenciés que le temps devient division. En relation avec un temps particulier on forme l'idée d'une mise en branle des pouvoirs (des choses). Le temps demeure là comme cause de l'incitation (qui les met en branle). Les restrictions concernant la manifestation de la naissance (d'une chose) sont fondées sur (cette) incitation. Et comme la durée d'existence dépend aussi de ce qui est éternel, cette durée s'appuie sur une restriction (causée par le temps). (La chose) qui dure est aidée par chacune des propriétés qui sont en relation avec elle. Après cela, il y a interdiction, c'est-à-dire disparition, destruction, de l'être (de cette chose). En chacun de ces états, il y a une opération déterminée du temps. Car c'est le temps seul qui est l'être de l'univers et qu'on appelle « opération ». A cause de lui, on distingue la croissance et la décroissance des formes matérielles, grâce à une transformation (qu'il subit) en relation avec les divisions de toutes ces formes. Par des activités semblables à celles qui forment

1. VP III *kāla*° 3-16 *utpattau ca sthitau caiva vināśe cāpi tadvatām / nimittaṃ kālam evāhur vibhaktenātmanā sthitam // tam asya lokayantrasya sūtradhāram pracakṣate / pratibandhābhyanujñābhyāṃ tena viśvaṃ vibhajyate // yadi na pratibadhnīyāt pratibandhaṃ ca notsṛjet / avasthā vyatikīryeran paurvāparyavinākṛtāḥ // tasyātmā bahudhā bhinno bhedair dharmāntarāśrayaiḥ / na hi bhinnam abhinnaṃ vā vastu kiñcana vidyate // naiko na cāpyaneko'sti na śuklo nāpi cāsitaḥ / dravyātmā sa tu saṃsargād evaṃrūpaḥ prakāśate // saṃsargiṇāṃ tu ye bhedā viśeṣās tasya te matāḥ / sa bhinnas tair vyavasthānāṃ kālo bhedāya kalpate // viśiṣṭakālasambandhād vṛttilābhaḥ prakalpate / śaktīnāṃ sa prayogasya hetutvenāvatiṣṭhate // janmābhivyaktiniyamāḥ prayogopanibandhanāḥ / nityādhīnasthititvācca sthitir niyamapūrvikā // sthitasyānugrahas tais tair dharmaiḥ saṃsargibhis tataḥ / pratibandhas tirobhāvaḥ prahāṇam iti cātmanaḥ // pratyavasthaṃ tu kālasya vyāpāro'tra vyavasthitaḥ / kāla eva hi viśvātmā vyāpāra iti kathyate // mūrtīnāṃ tena bhinnānām ācayāpacayāḥ pṛthak / lakṣyante pariṇāmena sarvāsām bhedayoginā // jalayantrabhramāveśasadṛśībhiḥ pravṛttibhiḥ / sa kalāḥ kālayan sarvāḥ kālākhyām labhate vibhuḥ // pratibaddhāśca yās tena citrā viśvasya vṛttayaḥ / tāḥ sa evānujānāti yathā tantuḥ śakuntikāḥ // viśiṣṭakālasambandhāllabdhapākāsu śaktiṣu / kriyābhivyajyate nityā prayogākhyena karmaṇā //*

le tournoiement du moulin à eau, il pousse (dans l'existence) *-kālayan-* toutes les parties *-kala-*, et lui qui est omniprésent, il prend le nom de « temps » *-kāla-*. Les activités diverses de l'univers qu'il interdisait, c'est encore lui qui les permet tout comme le fil (de l'oiseleur laisse aller) les *śakuntikā* (pour attraper d'autres oiseaux). Quand les pouvoirs sont venus à maturité par relation avec un temps particulier, alors l'action éternelle se manifeste grâce à un acte appelé « incitation ».

Une première constatation s'impose : un et multiple ne sont que des qualifications relatives : une chose n'est pas une par soi-même, non plus que multiple. L'unité et la multiplicité sont des propriétés qui s'y ajoutent, tout comme le bleu et le noir. Il faut mettre cela en relation avec la double négation rapportée plus haut de la Parole principielle et assortie d'une double affirmation : cette dernière n'est ni une ni multiple, mais elle est aussi une et multiple. Il faut donc dire qu'en elle-même, elle n'est ni l'un ni l'autre, mais qu'elle est une et multiple dans son devenir, c'est-à-dire dans sa manifestation. On verra plus loin comment en effet ces deux aspects sont corrélatifs et comment le devenir oblige à poser le permanent et le multiple l'un.

D'autre part, l'action *-kriyā-* n'est plus seulement ce qu'elle était pour le Vaiśeṣika et la Mīmāṃsā : mouvement local. Elle est plutôt définie en référence à un passage du *Nirukta* de Yāska[1] : « Il y a six modifications de l'existence, dit Vārṣyāyaṇi : naître, exister, se transformer, croître, décliner, périr ». Non seulement elle a une réalité propre (contrairement à ce que pense la Mīmāṃsā), mais elle est aussi éternelle (kā. 16) : le devenir est l'action manifestée que délimite le temps (*ibid.*). Le devenir des choses est donc entièrement conçu comme la manifestation de l'éternel. Mais rien n'indique que cette manifestation soit irréelle ou qu'elle soit un effet de l'imagination ; ce qui est irréel, c'est l'attribution des délimitations phénoménales à ce qui, par soi, est éternel. C'est pourquoi en particulier la kā.9 dit que « l'on forme l'idée d'une mise en branle des pouvoirs » — *vṛttilābhaḥ prakalpate śaktīnām* —. Si ces pouvoirs sont éternels, il n'y a pas un moment où ils commencent à fonctionner. Ils sont tout entiers « opérations », comme le dit un peu plus loin la kā.12 à propos du temps.

Cependant ces opérations sont différenciées, mais les aspects divers que prend la manifestation n'ajoutent ni ne retranchent rien à l'Être. Il faut se représenter les pouvoirs comme infinis dans leurs formes d'activité, et c'est le jeu combiné, complexe, de ces activités qui pro-

1. *Nir.* I 2 *ṣaḍ bhāvavikārā bhavantīti vārṣyāyaṇiḥ / jāyate'sti vipariṇamate vardhate'pakṣīyate vinaśyatīti /*

duit à la surface de l'être des délimitations extrinsèques : de fait, les catégories *-padārtha-* du Vaiśeṣika sont reprises comme autant de « pouvoirs » de manifestation de l'Etre [1] : « Selon ses délimitations, le genre est divisé ou il est indivis. Un tel processus ne se produit dans l'être des choses en devenir que lorsqu'elles sont en conjonction. Ni l'unité ni la multiplicité, ni l'existence ni la non-existence n'existent dans l'être essentiel des choses en devenir si elles ne sont pas en conjonction. Ce qui est sûr, c'est qu'une seule et même chose est faite de tous les pouvoirs. L'idée que l'on forme *-kalpanā-* d'une division dans l'être des choses en devenir est donc inutile. C'est pourquoi tous les pouvoirs aux caractères différenciés, substance, etc. (i.e. les catégories reconnues) réalisent le but de l'homme quand elles sont en conjonction et non quand elles sont isolées ». Bhartṛhari voit pleinement que l'unité de l'Etre qu'il a posée au départ et qu'il avait ses raisons de poser ne constitue pas un avantage quand on veut en même temps rendre compte de la multiplicité empirique : il essaie de séparer l'être des choses en devenir (qui doit être identique en réalité à la Parole principielle) et la manifestation des pouvoirs qui se délimitent mutuellement.

Ces délimitations restent donc extrinsèques à l'Etre lui-même qui ne peut être qu'immuable et éternel. Bhartṛhari les appelle tantôt *upādhi* — terme que l'on peut traduire par « délimitations extrinsèques » [2] —, tantôt simplement *dharma* — « propriétés » [3] —, tantôt encore *ākāra* — « formes » — [4]. De toutes façons, elles sont privées d'être propre, puisqu'elles se forment aux points de rencontre des *śakti* et que leurs nœuds sont ce qu'on appelle *bhāva* — « chose en devenir » —, ou *vikāra* — « modification », « phénomène » —. Cependant leur réalité

1. VP III *jāti°* 20-23 *bhinnā iti paropādhir abhinnā iti vā punaḥ | bhāvātmasu prapañco'yaṃ saṃsṛṣṭeṣveva jāyate || naikatvaṃ nāpi nānātvaṃ na sattvaṃ na ca nāstitā | ātmatattveṣu bhāvānām asaṃsṛṣṭeṣu vidyate || sarvaśaktyātmabhūtatvam ekasyaiveti nirṇayaḥ | bhāvānām ātmabhedasya kalpanā syād anarthikā || tasmād dravyādayaḥ sarvāḥ śaktayo bhinnalakṣaṇāḥ | saṃsṛṣṭāḥ puruṣārthasya sādhikā na tu kevalāḥ ||* Cela ne fait que préciser ce que disait le texte cité plus haut pp. 274 et se trouve répété à maintes reprises dans le VP.

2. Cf. VP III *jāti°*20, *sambandha°*6, *dik°*3, *kāla°*37, *puruṣa°*1, où il y a *upādhi* des pouvoirs, c'est-à-dire délimitation extrinsèque de la manifestation de l'Être par ses pouvoirs. En revanche, en III *dravya°* (1) 2 et en III *vṛtti°* 124, 125, etc., ce sont les paroles qui se revêtent d'*upādhi* pour s'exprimer. D'après ce que nous savons déjà, il n'y a pas lieu de s'étonner de ce parallélisme : c'est bien du même *upādhi* qu'il s'agit car sa fonction est la même.

3. On notera que le terme *dharma*, dans le bouddhisme, désigne les choses, mais les choses conçues comme évanescentes, non durables. Il est donc normal que le même terme soit utilisé par B. (par ex. III *jāti°*39, *kāla°*11 etc.) pour désigner les aspects divers et fluents de la manifestation.

4. Cf. VP III *dravya°* (1) 2 sqq. *rūpa* semble au contraire être réservé à la forme globale des objets, mais elle est comme telle inaccessible aux sens et ne peut donc directement faire partie de la manifestation. Cf. ci-dessous p. 382 sqq.

n'est pas niée [1]. Est-ce à dire que Bhartṛhari a ainsi expliqué de façon satisfaisante l'apparition de la multiplicité sur l'Un ? De notre point de vue, non, car il ne nous semble qu'avoir repoussé la question de la formation du multiple : il faut que les « pouvoirs » de la Parole, qui sont éternels comme Elle, soient déjà affectés de diversité en leur principe pour manifester une diversité dans le devenir par leur conjonction. Il faut même que cette diversité soit très grande pour manifester un univers aux formes pratiquement infinies dans les deux dimensions de l'espace et du temps. D'où vient donc cette diversité dont il n'est plus possible de dire qu'elle est extrinsèque ? Bhartṛhari ne répond pas à cette question, mais il est possible qu'il l'ait au moins aperçue : en effet, le passage du non-manifesté au manifesté, d'un Etre indifférencié à un univers ordonné qui donne prise à la connaissance, reste pour lui mystérieux et merveilleux. Il revient à plusieurs reprises sur cette « activité merveilleuse » *-adbhutā vṛttiḥ-* qui délimite les phénomènes en les différenciant les uns des autres [2] : « Très merveilleuse est cette activité par laquelle est mis en lumière *-prakāśate-* l'être essentiel des choses en devenir qui n'ont pas toujours existé, cet être qui est sans division ni succession ».

Mais cet aveu de mystère peut nous rejeter dans le doute : le caractère merveilleux de cette activité de manifestation n'évoque-t-il pas précisément la magie qui fait surgir tout de rien, la *māyā* qui plus tard sera l'être indéfinissable du monde des phénomènes ? Autrement dit, n'est-ce pas une autre façon de dire que les phénomènes sont irréels ? Il faut encore répondre non : la *māyā* qui « dé-réalise » le monde des formes est étroitement solidaire de l'ignorance métaphysique *-avidyā-*. Elle manifeste les noms-et-formes en cachant l'Etre absolu. Il y a donc comme une dualité de plans : l'Absolu et le monde empirique qui s'excluent mutuellement pour la connaissance. Rien de tel chez Bhartṛhari. Non seulement il n'est pas question d'ignorance, ce qui serait encore une manière trop négative de déterminer sa pensée, mais il parle explicitement de « mise en lumière » de l'être des choses : ce qui ne veut pas dire, comme on le verra plus loin, que l'être essentiel des choses en devenir est directement perçu dans la manifestation objective de l'Etre, mais cette manifestation permet son appréhension ; elle est même faite pour cela, comme le confirme la référence à la réalisation du « but de l'homme » *-puruṣārtha-*. Il n'est même pas précisé de quel « but de l'homme » il s'agit. Or le brahmanisme classique en admet quatre, trois purement séculiers : plaisirs de l'amour, biens matériels, observance de la loi révélée, et le but suprême qu'est la délivrance des

1. On verra plus loin en quel sens très précis B. parle de l'irréalité des formes et des délimitations extrinsèques en III *dravya°* (1) 2.

2. VP III *sambandha* 81 *atyadbhutā tviyaṃ vṛttir yad abhāgaṃ yad akramam | bhāvānām prāgabhūtānām ātmatattvam prakāśate ||* Cf. aussi III *kāla°* 17 et 26.

renaissances. De même que Bhartṛhari ne semblait pas vouloir choisir entre la délivrance *-mokṣa* ou *apavarga-* et le bonheur ou la prospérité *-abhyudaya-* [1], il laisse ici le choix du but de l'homme. Quel que soit celui pour lequel on opte, la manifestation de l'univers le sert. Nous sommes aux antipodes de l'illusionnisme et du renoncement au monde qu'il suppose comme règle de vie.

En fait donc, Bhartṛhari a substitué à une ontologie de la substance comme celle du Vaiśeṣika ou celle qu'implique la Mīmāṃsā, une ontologie des « pouvoirs » qui n'a de sens que par le déploiement perpétuellement renouvelé de l'univers concret [2]. La Parole principielle n'apparaît que comme le centre unificateur, ce qui fait de l'univers un *cosmos* et non une dispersion confuse et inintelligible des phénomènes, mais l'attention est concentrée sur ses pouvoirs de manifestation plus que sur elle-même. Il n'y a pas lieu de nier le caractère magique de cette conception : elle est magique de part en part ; l'Absolu est modelé — si l'on ose dire — sur le type d'une formule que l'on prononce pour obtenir tel résultat désiré. Mais croire à la magie signifie précisément que l'on croit à la réalité de ses effets.

C. ÊTRE ET CONNAISSANCE

Que signifie donc cette tension entre l'un et le multiple qui fait que l'un ne peut être autre chose que lui-même mais ne se montre que comme le multiple ? Ne serait-il pas plus simple de supprimer l'Un, comme le font les bouddhistes, ou le multiple, comme le font les Vedāntin ? Nous étions partis à la recherche de la signification pour Bhartṛhari du terme *vikalpa*. Si nous l'avons quelque peu perdu de vue en route, c'est pour mieux nous en approcher : en effet, puisque tout l'être est tourné vers la manifestation et que cette manifestation sert les buts de l'homme, on peut penser que la tension entre l'être et le devenir prend son sens dans l'action humaine, et plus précisément encore, dans la connaissance que prend l'homme de l'action. Ici Bhartṛhari est tributaire de toute la problématique brahmanique en ce qu'il lie la conscience à l'instant présent et au contact instantané avec

1. Cf. ci-dessus pp. 268-9.
2. C'est en particulier la raison pour laquelle Bhartṛhari ne se borne pas à distinguer le temps et l'espace comme ce qui mesure les actions et ce qui mesure les choses. Cf. VP III *dik°3* : *karmaṇo jātibhedānām abhivyaktir yadāśrayā / sā svair upādhibhir bhinnā śaktir dig iti kathyate //* « Ce qui est le support de la manifestation des différentes espèces d'actes, c'est ce pouvoir, différencié par ses délimitations extrinsèques, que l'on appelle « espace ». Bhartṛhari ne semble pas distinguer *diś* et *ākāśa* (*ibid.* 5), et son espace est, comme le temps, mis en rapport avec les actions, non avec les choses.

les choses dans la perception. C'est là du moins son postulat inavoué (parce que trop évident à tout Indien). La conscience *-caitanya* ou *saṃjñā-* est une autre *śakti* de l'être [1] : « La différenciation — *parikalpanā-* de l'espace et du temps est établie de façon stable dans le monde comme celle de la conscience : qui en effet voudrait qu'elle soit établie autrement, elle qui est la forme originelle des êtres vivants ? Si cette forme originelle était inversée, les activités quotidiennes *-vyavahāra-* seraient confondues ». Il est impossible ici de traduire *parikalpanā* (qui a le même radical *kḷp* que *vikalpa*) autrement que par « différenciation », étant donné la remarque qui suit sa mention : c'est la simultanéité temporelle et spatiale qui confondrait toute activité au plan empirique [2]. Il faut donc supposer d'une certaine manière des parties dans l'espace et le temps comme dans la conscience. Celle-ci est en effet liée elle-même au devenir et à la division spatiale puisque la connaissance comme l'activité extérieure que commande la connaissance sont limitées selon ces deux dimensions : Bhartṛhari pousse ici l'analyse de la connaissance en ses éléments fort loin puisqu'il décompose chaque objet appréhendé en ses facteurs logiques et en instants.

Pour expliquer cette relation nécessaire à l'instant, le pouvoir du temps est lui-même divisé en trois pouvoirs correspondant aux trois dimensions : passé, présent et avenir ; il n'a pas échappé à Bhartṛhari que cette distinction prenait son sens par rapport à notre perception des choses, mais il n'en conclut pas pour autant à son caractère subjectif [3] : « Dans le temps qui est unique, on distingue trois pouvoirs, et c'est en relation avec eux que l'on perçoit ou ne perçoit pas les choses réelles. Par deux de ces pouvoirs en effets, le (temps) cache les choses, tandis que le pouvoir appelé « présent » met en lumière la forme des choses. Le pouvoir du futur ne fait pas obstacle au pouvoir de la naissance (d'une chose), tandis que le pouvoir appelé « passé » est opposé à la naissance (d'une chose) ». Le temps est donc lu à la fois sur un double registre : ses dimensions sont relatives à notre perception, donc à notre conscience, mais elles ont aussi une

1. VP III *dik°* 18-19*a* *caitanyavat sthitā loke dikkālaparikalpanā / prakṛtim prāṇināṃ tāṃ hi ko'nyathā sthāpayiṣyati // saṅkaro vyavahārāṇām prakṛteḥ syād viparyaye /*
2. On notera que Bhartṛhari parle de confusion des activités ou des échanges qu'entraîne l'activité quotidienne — *vyavahāra* — et non de l'univers des choses. La différenciation est bien ordonnée à l'activité humaine qui poursuit ses buts propres. Quant au terme *parikalpanā*, on pourrait malgré tout le rendre par « concevoir », « se faire une idée de... » : concevoir la conscience, l'espace et le temps tels qu'on les conçoit, c'est-à-dire monnayés selon le devenir et le multiple. Cf. ci-dessous p. 287.
3. VP III *kāla°* 49-51 *ekasya śaktayas tisraḥ kālasya samavasthitāḥ / yatsambandhena bhāvānāṃ darśanādarśane satām // dvābhyāṃ sa śaktibhyām bhāvānāṃ varaṇātmakaḥ / śaktis tu vartamānākhyā bhāvarūpaprakāśinī // anāgatā janmaśakteḥ śaktir apratibandhikā / atītākhyā tu yā śaktis tayā janma virudhyate //*

signification objective pour les choses que nous percevons : une chose future pour nous va naître, tandis qu'une chose passée pour nous ne peut plus naître. Et Bhartṛhari ajoute, comme pour nous confondre [1] : « Ces trois dimensions (du temps) se distinguent comme les ténèbres et la lumière sans être successives ; (cependant) c'est en elles que l'on perçoit la succession des choses en devenir ». Toutefois, il n'y a rien d'étonnant à cela si l'on entre pleinement dans le système : la conscience et le temps sont des homologues où l'être se manifeste sans perdre sa réalité propre ; mais il se manifeste pour la conscience et pour les besoins de cette dernière et il n'est donc pas interdit de concevoir l'être en fonction de ces besoins. On pose une certaine transcendance de la Parole qui est l'être immuable, sans perdre le bénéfice de sa totale immanence.

Mais si la multiplicité et le devenir sont nécessaires à la conscience et posés, non pas vraiment *dans* l'être, mais *sur* l'être en tant qu'il est *pour nous*, l'unité n'est pas moins liée à la forme de l'activité de la conscience : dans la connaissance, la multiplicité des instants et des points spatiaux sert à reconstituer des unités relativement diversifiées et des constantes qui donnent aux objets connus un aspect intemporel. La description que donne Bhartṛhari de l'appréhension d'un mouvement est sur ce point particulièrement révélatrice. Mais il faut d'abord noter combien la notion même de succession, qui suppose une relation entre les instants, lui est inintelligible [2] : « Il n'y a pas de succession de ce qui n'existe pas. En effet, ce qui n'existe pas ne peut être divisé. Quant à la réalité essentielle de ce qui existe, il en est de même pour elle aussi ». Autrement dit, c'est la notion même d'un plan empirique doué d'une autonomie apparente qui est refusée : en chaque instant du temps et en chaque point de l'espace, c'est la totalité de l'être qui se manifeste ; nous allons voir d'ailleurs que point et instant ne sont pas des entités délimitables et comme solides, comme ils le seraient dans le Vaiśeṣika en relation avec l'atomisme de la substance. Il n'y a pas de relation horizontale entre les instants d'une part et les points de l'espace d'autre part, qui en ferait un milieu propre à l'expérience, ce qui est logique si le temps et l'espace sont conçus comme éternels. Il y a en revanche une sorte de relation verticale de l'être à chaque point et à chaque instant puisqu'il s'y reflète tout entier. Cependant sa manifestation est diversifiée en chacun de ces points et de ces instants : puisqu'elle ne peut l'être en réalité — *paramārthataḥ*- elle l'est par la connaissance qui la délimite à l'aide des points et instants voisins qu'elle ne perçoit plus ou pas encore. C'est en somme la pensée

1. *Ibid.* 52 *tamaḥprakāśavat tvete trayo'dhvāno vyavasthitāḥ / akramās teṣu bhāvānāṃ kramaḥ samupalabhyate //*

2. *Ibid.* 36 *asataśca kramo nāsti sa hi bhettuṃ na śakyate / sato'pi cātmatattvaṃ yat tat tathaivāvatiṣṭhate //*

qui fait la relation entre les deux plans, mais cela n'infirme la réalité ni de l'un ni de l'autre puisque, d'une part ils sont rigoureusement identiques l'un à l'autre et que, d'autre part, ils se différencient précisément pour que le travail de la pensée puisse se faire.

Voici donc comment Bhartṛhari décrit la connaissance que nous prenons d'une réalité extérieure mouvante [1] : « La totalité (des parties) qui sont nées successivement est ce que l'on désigne comme « l'action » : son unité est formée — *prakalpita*- par la pensée -*buddhi*- à l'aide des parties qu'elle lui subordonne. La totalité ainsi formée est complète en chacune de ses composantes. L'être même de ces composantes, celles qui existent et celles qui n'existent pas, n'est pas en relation avec la vue et les autres (sens) du fait de leur caractère successif, car (les sens) ont pour domaine la chose qui existe actuellement. De même qu'un ensemble (de parties) tel qu'une vache n'est pas tout entier (simultanément) objet des sens, mais qu'il est perçu partie par partie et que sa forme (totale) est élucidée par la pensée, (de même) la forme des actions -*kriyā*- est déterminée par la pensée -*parikalpyate*- comme un cercle de feu (produit par le tournoiement d'une torche enflammée), alors que les sens qui n'ont accès qu'à des fragments divisés (de cette action) la voient différemment. De même qu'il faut connaître les parties de l'acte de faire cuire (du riz) telles que : verser de l'eau, etc., il faut aussi de même, dans l'acte de verser de l'eau, etc., connaître d'autres parties. Quant à la partie que l'on obtient en réduisant (sa durée) à l'extrême, on n'emploie pas le terme « action » pour la lui appliquer à l'état isolé. C'est donc (l'action totale) qui, quoiqu'elle soit une, est exprimée par des verbes, quand son caractère successif a été déterminé par les parties venues les unes après les autres, en lui surimposant celles qui n'existent pas ».

Ainsi se précise l'intervention de la pensée — intervention nécessaire et inévitable — : elle n'est pas là pour déformer le réel mais pour le connaître dans sa manifestation. Le réel se donne tout entier

1. VP III *kriyā°* 4-11 *guṇabhūtair avayavaiḥ samūhaḥ janmanām / buddhyā prakalpitābhedaḥ kriyeti vyapadiśyate // samūhaḥ sa tathābhūtaḥ pratibhedaṃ samūhiṣu / samāpyate tato bhede kālabhedasya sambhavaḥ // kramāt sadasatāṃ teṣām ātmāno na samūhinām / sadvastuviṣayair yānti sambandhaṃ cakṣurādibhiḥ // yathā gaur iti saṅghātaḥ sarvo nendriyagocaraḥ / bhāgaśas tūpalabdhasya buddhau rūpaṃ nirūpyate // indriyair anyathāprāptau bhedāṃśopanipātibhiḥ / alātacakravad rūpaṃ kriyāṇām parikalpyate // yathā ca bhāgāḥ pacater udakasecanādayaḥ / udakasecanādīnāṃ jñeyā bhāgās tathāpare // yaścāpakarṣaparyantam anuprāptaḥ pratīyate / tatraikasmin kriyāśabdaḥ kevale na prayujyate // pūrvottarais tadā bhāgaiḥ samavasthāpitakramaḥ / ekaḥ so'pyasadadhyāsād ākhyātair abhidhīyate //* Le texte de Chowkhamba de la *kā.* 6 donne : *kramāt sambhavināṃ teṣām ātmāno na samūhinām* : « l'être de celles des composantes qui sont encore à venir... » On a préféré la leçon de Triv. S. S. car ce sont aussi bien les composantes déjà passées que celles qui sont encore à venir qui sont inexistantes. Seule la composante actuellement présente est en contact avec les sens et peut être dite réelle.

dans l'instant mais de manière différente pour elle, et c'est elle qui, grâce à une sorte de synthèse rapporte ces parties à l'objet réel. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que toutes les parties de l'acte aient été effectivement perçues : celles qui se sont présentées les premières ont pu suffire à déterminer la forme totale de l'acte, auquel cas la pensée a anticipé sur sa perception effective. Cela n'est possible que parce qu'il ne s'agit pas d'un travail réel de la pensée sur le donné : la synthèse ou l'anticipation n'est qu'apparente. Les organes ne fournissent à la pensée que les moyens de connaître le réel, et ces moyens ont quelque chose de faux, dans la mesure où la pensée doit garder comme présents des moments de la perception qui n'existent plus ou qui n'existent pas encore : c'est pourquoi on peut comparer le processus de la connaissance d'une réalité extérieure à celle d'un cercle de feu qui est une illusion des sens : ma pensée unifie en un cercle continu de feu la totalité des points de l'espace que parcourt une torche enflammée en tournoyant rapidement. C'est encore ce qu'elle fait quand elle détermine une action ou un objet quelconque Mais si elle peut unifier, c'est que l'unité existe en soi, sinon pour ma perception, et que ma pensée accède à cette unité au moyen de la perception qui cache l'unité. Cela est si vrai que l'on peut penser un objet sans le percevoir [1] : « L'existence (dans le devenir) ou la non-existence *-bhāvābhāvau-* de choses comme une cruche, on la connaît même dans l'obscurité et sans le contact de la main. (Le processus) est le même aussi quand il y a de la lumière ». C'est la première fois peut-être que la philosophie brahmanique accorde une certaine spontanéité à la pensée sans pour autant lui enlever toute validité.

Mais les conditions normales de la connaissance font que j'accède au réel en lui surimposant *-adhyāsa-* les divisions fictives dues aux conditions de ma perception. Le mouvement de la pensée est donc double : il unifie le divers successif, il surimpose la division à l'unité retrouvée ; mouvement de va-et-vient qui reproduit, pour la connaissance, la tension entre l'un et le multiple et qui la maintient dans sa vérité. Il est ici hors de doute que cette description n'a de sens que si l'instant actuel où se réfracte l'unité et où ma pensée la rencontre est réel : sans quoi, on ne distinguerait pas dans l'objet de la connaissance la « partie » qui existe de celles qui n'existent plus ou pas encore. Ce que ma pensée appréhende par les sens du réel est aussi indépendant d'elle qu'un reflet dans l'eau ou la couleur d'une fleur que prend un cristal par transparence. Et je ne peux percevoir de mon propre visage que son reflet. Ces images que Bhartṛhari utilise surtout pour exposer sa théorie de la parole concrète s'appliquent identiquement à tous les aspects de l'un et du multiple.

1. *Ibid.* 32 *bhāvābhāvau ghaṭādīnām aspṛśannapi pāṇinā / kaścid vedāprakāśe'pi prakāśe tata eva vā //*

On peut maintenant reprendre la phrase citée plus haut où paraissait se nouer la difficulté de l'idée exprimée par Bhartṛhari [1] : « C'est la réalité elle-même qui, toute étrangère qu'elle soit à l'imagination *-avikalpita-*, a part à la forme de l'imagination *-vikalpa-* ». Elle est à mettre en rapport avec celle-ci [2] : « C'est donc (l'action totale) qui, quoiqu'elle soit une, est exprimée par des verbes, quand son caractère successif a été déterminé par les parties venues les unes après les autres, en lui surimposant *-adhyāsa-* celles qui n'existent pas ». Il y a *vikalpa* — disons : « différenciation par la pensée », car le terme d' « imagination » ne convient plus — quand la *buddhi*, la pensée ou l'idée —, car c'est indistinctement la fonction et son objet dans une ontologie des « pouvoirs » — surimpose *-adhyāsa* ou *adhyāropa-* les parties successives de sa perception à l'objet *un* qu'elle a conçu *-parikalpanā-* à partir de cette perception. Il n'est pas sûr que Bhartṛhari fasse toujours un usage rigoureux des différents préfixes apposés à la racine *kḷp*, mais ici, il semble bien qu'il faille distinguer le mouvement d'unification *-pariklp-* de celui de différenciation ou de division *-vikḷp-*. De toutes façons, il faut dissocier ces termes — ainsi que celui de « surimposition » — des résonances que leur ont conférées le bouddhisme du Mahāyāna et le Vedānta. Le travail de la pensée a une certaine autonomie par rapport au réel, mais il n'a de sens qu'en fonction du réel et par rapport à nous.

Cependant, il faut préciser davantage : l'unité posée par la pensée n'est pas non plus l'unité de l'Être absolu puisqu'elle est essentiellement ordonnée aux activités empiriques ; elle est d'ailleurs, comme nous le verrons, relativement différenciée selon les genres, etc., sinon, tout le bénéfice de la manifestation de l'Être dans le multiple serait perdu [3] : « Quand on sait que l'unité et la multiplicité de ces pouvoirs sont formées par la pensée *-kalpanā-* et ne se trouvent pas dans la chose elle-même, on ne saurait les prendre pour le réel. Les échanges courants relatifs aux choses en devenir *-bhāva-*, dont la réalité essentielle est au-delà de toute différenciation *-vikalpātītatattva-*, sont fondés sur des signes conventionnels, et ce sont eux que suivent les gens ordinaires. Il n'y a pas d'unité sans multiplicité, ni multiplicité sans unité. Mais en réalité *-paramārthe-* il n'y a absolument aucune différence entre les deux. La différence entre les pouvoirs n'est pas comme celle qui existe entre les (choses en devenir) formées

1. Cf. ci-dessus p. 274.
2. Cf. ci-dessus p. 285.
3. VP III *dik°* 24-27 *ekatvam āsāṃ śaktīnāṃ nānātvaṃ veti kalpane / avastupatite jñātvā satyato na parāmṛśet // vikalpātītatattveṣu saṅketopanibandhanāḥ / bhāveṣu vyavahārā ye lokas tatrānugamyate // naikatvam astyanānātvaṃ vinaikatvena netarat / paramārthe tayor eṣa bhedo 'tyantaṃ na vidyate // na śaktīnāṃ tathā bhedo yathā śaktimatāṃ sthitiḥ / na ca laukikam ekatvaṃ tāsām ātmasu vidyate //*

de ces pouvoirs. L'unité (qui existe pour) l'usage ordinaire n'existe pas davantage dans leur être propre ». Ainsi la multiplicité des *śakti* — réelle cependant — n'est pas semblable à la multiplicité instaurée par la pensée, et il en est de même pour l'unité. Les deux plans se correspondent mais ne se recouvrent pas ; ce qui est nécessaire si la pensée doit être aussi bien projet que rétrospective, attention sélective au réel plutôt que reflet pur et simple. La manifestation de l'être n'est donc pas à assimiler purement et simplement à l'objet de la pensée : raison de plus pour lui accorder une réalité indépendante. La pensée a une possibilité de choix dans cette manifestation même : elle ne colle pas au donné et le transcende d'une certaine manière. Dans un contexte où une autonomie réelle n'est pas concevable, il faut déjà en conclure que la pensée, dont le champ d'exploration est la manifestation de la Parole, est elle-même manifestation de cette Parole. Cela n'est que logique dans une perspective où la conscience doit être « pouvoir » de l'Etre.

Cela permet en particulier de comprendre les énoncés négatifs que nous faisons parfois. Le néant réel serait aussi inconcevable que la succession et pour les mêmes raisons logiques [1] : « La connaissance, ou aussi bien la parole, ne prennent appui que sur les choses en devenir. Sans point d'appui, on ne peut même pas dire « n'existe pas » et le non-être ne vient pas de l'être ». Autrement dit : on nie l'existence actuelle d'une chose qu'on sait être réelle en soi, en tant que *vastu*, c'est-à-dire en tant qu'être identique à la Parole principielle, mais manifestée à la pensée par ses pouvoirs. Sinon, la négation ne prendrait appui sur rien et serait impossible. Inversement, si l'on part de l'être en soi, on ne peut le nier réellement car l'être ne peut devenir non-être. La négation n'a donc de sens que par rapport à l'univers manifesté et en devenir, mais dans sa relation à des êtres permanents objets de la pensée [2] : « La pensée et la parole s'appliquent aux choses selon leur

1. VP III *sādhana*° 109 *bhāveṣveva padanyāsaḥ prajñayā vāca eva vā / nāstityapyapade nāsti na cāsad vidyate sataḥ //*

2. *Ibid.* 110 *buddhiśabdau pravartete yathābhūteṣu vastuṣu / teṣām anyena tattvena vyavahāro na vidyate //* Le texte de Chowkhamba sépare *yathā bhūtesu.* Je donne de ces deux vers 109-110 une traduction un peu différente — et à mon sens meilleure — de celle que j'ai donnée dans mon compte rendu de D. S. Ruegg *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne,* (p. 172). De même il faudrait nuancer ce que je dis p. 171 de ce compte rendu sur le monisme de Bhartṛhari qui le fait plus « śaṅkarien » qu'il n'est. Il ne m'échappe pas, cependant, qu'ici *bhāva* s'oppose avant tout à *abhāva* « non-existence », et que Bhartṛhari prend ainsi le contre-pied du bouddhisme idéaliste selon lequel la pensée serait sans support réel — *nirālambana* —. Ainsi *bhāva* signifie d'abord « chose existant réellement ». Mais il me semble qu'il faut maintenir en même temps la valeur de *bhāva* que donne le *Nirukta* et qui signifie le devenir de l'acte : toute la difficulté ici pour Bhartṛhari est d'expliquer que la pensée puisse exprimer le commencement ou la cessation de l'être, puisqu'il pose que l'être est immuable. Il montre que c'est encore sur l'être qu'elle s'appuie pour cela, un

devenir *-yathābhūteṣu vastuṣu-*. Il n'y a pas d'activité courante qui se serve d'une autre réalité qu'elles ». Il faut peser chaque terme : *vastu* est la chose elle-même, « en soi » peut-on dire, quoiqu'elle ne soit telle que pour la pensée qui la détermine au long du devenir, et qu'elle soit pour l'essentiel identique à la Parole principielle (on a vu Bhartṛhari faire de *vastu* un synonyme de *dravya* avec *ātman* et *tattva*). Autrement dit encore, elle a une réalité intemporelle. Mais cette chose est visée à travers ses manifestations, dans son devenir. C'est pourquoi l'on trouve aussi l'affirmation symétrique, que la réalité de la chose elle-même n'est posée que par la pensée, non perçue par les sens [1] : « Par la relation des (choses) réelles *-sat-* avec les organes des sens, c'est le fait d'être *-sattā-* seul qui est particularisé par la différenciation. Car l'activité courante *-vyavahāra-* se fonde sur autre chose que les choses en elles-mêmes. Quant au fait d'être *-astitva-* de la chose elle-même *-vastumātra-* il est appréhendé par la pensée »...

Une autre conséquence importante de cette conception des rapports de la pensée et du réel est que, d'une part, l'action n'est pas réduite au mouvement local : elle est tout changement, tout processus, tout ce qui s'inscrit dans le devenir, naissance, existence ou mort, activité qui met les choses diversement en rapport mutuel, etc. ; d'autre part, il n'y a plus entre verbes et noms, entre actions et choses en devenir, l'opposition du rien au tout qu'y voyait en particulier la Mīmāṃsā. Sur le premier point Bhartṛhari est revenu très souvent dans des contextes variés, car il posait le problème métaphysique le plus ardu pour la connaissance : si le langage ne parle que des choses-en-soi (comme le voudraient Mīmāṃsaka et Naiyāyika), il ne peut exprimer le devenir, le changement. Bhartṛhari s'est donné de quoi surmonter cette difficulté, non pas en supprimant la permanence de l'être comme l'ont fait les bouddhistes, mais en permettant à la pensée de transcender l'instant de la perception sans pour autant quitter l'être. Il l'a montré surtout à propos de l'expression de la naissance d'une chose ou d'un être [2] : « La non-existence antérieure à la naissance est fondée sur un état de la pensée. (L'être) devient alors agent de la naissance comme un autre être réel (est agent d'une action) ». En effet, pour dire qu' « une pousse naît », il faut que la pousse soit déjà là, visible, mais

être manifesté, « en acte », pourrions-nous dire s'il ne fallait craindre une confusion avec la notion aristotélicienne, car cela garderait la nuance propre au *bhāva* du *Nirukta,* qui est ce qu'exprime principalement le verbe. Quand il s'agit de l'être non empirique, Bhartṛhari emploie plutôt *sattā.*

1. VP III *kāla*° 112-113*a* *satām indriyasambandhāt saiva sattā viśiṣyate / bhedena vyavahāro hi vastvantaranibandhanaḥ // astitvaṃ vastumātrasya buddhyā tu parigṛhyate /*

2. VP III *sādhana*° 105 *utpatteḥ prāg asadbhāvo buddhyavasthānibandhanaḥ / aviśiṣṭaḥ satānyena kartā bhavati janmanaḥ //*

aussi que, par la pensée, on lui surimpose l'instant précédent où elle n'existait pas encore. La non-existence antérieure n'a donc de sens que par rapport à l'être actuel qui, par conséquent, peut très logiquement être l'agent de l'acte de naître. Cet être réel échappe évidemment en lui-même, sinon pour notre perception, à la succession des instants : ce sont ses propriétés manifestées (de temps, de lieu, etc.) qui lui font attribuer l'action de naître ou une autre [1] : « Quand on reconnaît que des choses en devenir ont disparu, c'est précisément l'(existence *-sattā-*) qui est non-être *-nāstitā-*. Si la disparition assume un caractère successif, on la connaît alors (par le verbe) : « elle est en train de périr ». Quand une chose perd une première propriété et n'a pas encore atteint le point d'appui suivant, du fait que ces différenciations l'ont pour support, on l'appelle alors naissance ». Les deux registres, celui de l'être et de sa manifestation d'une part, celui de la connaissance et de son expression d'autre part, se correspondent encore une fois sans se recouvrir.

Le second point, le rapport nouveau instauré entre action et chose, est en relation logique avec le premier [2]. Nous avons déjà noté au passage que pour Bhartṛhari la perception d'une action et celle d'une chose ne sont pas essentiellement différentes : on peut même les comparer l'une à l'autre comme il le fait [3] : « De même qu'un (ensemble de (parties) tel qu'une vache n'est pas tout entier (simultanément) objet des sens, mais qu'il est perçu partie par partie et que sa forme (totale) est élucidée par la pensée, (de même) la forme des actions est déterminée par la pensée comme un cercle de feu (produit par le tournoiement d'une torche enflammée), alors que les sens qui n'ont accès qu'à des fragments divisés (de cette action) la voient différemment ». Ce qui

1. VP III *jāti*° 38-39 *tirobhāvābhyupagame bhāvānāṃ saiva nāstitā | labdhakrame tirobhāve naśyatīti pratīyate || pūrvasmāt pracyutā dharmād aprāptā cottaram padam | tadantarāle bhedānām āśrayājjanma kathyate ||*

2. Mais il se situe également dans la tradition du *Nirukta* de Yāska (I-1) : *tatraitannāmākhyātayor lakṣaṇam pradiśanti bhāvapradhānam ākhyātaṃ sattvapradhānāni nāmāni | tad yatrobhe bhāvapradhāne bhavataḥ pūrvāparībhūtam bhāvam ākhyātenācaṣṭe vrajati pacatītyupakramaprabhṛtyapavargaparyantam mūrtam sattvabhūtaṃ sattvanāmabhir vrajyā paktir iti |* « On enseigne cette définition du nom et du verbe : le verbe a pour objet principal le devenir — *bhāva* —, les noms ont pour objet principal les êtres (ou les choses). Mais si (l'on tient que) tous les deux ont pour objet principal le devenir, alors le devenir est exprimé par un verbe : « il marche », « il fait cuire », quand on le prend du début à la fin. Tandis que s'il devient un être pourvu d'une forme, (on l'exprime) par des noms (désignant) des êtres : la marche, la cuisson ». Le nom verbal est donc en tout semblable à un nom ordinaire et l'action totale est pourvue d'une forme — *mūrta* — tout comme un être corporel. B. s'empare d'autant plus facilement de cette tradition qu'il nomme *bhāva* toute chose en devenir, être ou action, par opposition à *vastu*, la chose qui demeure, qui a un être propre. Pour la Mīmāṃsā et pour Patañjali (cf. L. Renou, *Terminologie grammaticale*, p. 243 s. v.) *bhāva* est le sens du radical du verbe.

3. Cf. ci-dessus p. 285.

pour nous résulterait des lois de la perspective est mis en parallèle avec la succession temporelle propre à l'apparition des actions : un objet ne se donne jamais tout entier à nous à la fois et c'est notre pensée qui pose sa forme totale. De même l'action perçue fragmentairement forme un ensemble structuré pour la pensée seulement. Mais il faut aller plus loin : notre perception se meut parmi les choses en devenir *-bhāva-* et toute modalité d'existence de ces choses, y compris leur durée, est action. L'action fait donc, si l'on peut dire, essentiellement partie des choses en devenir qui sont le domaine propre de la perception. Si bien que l'on appellera encore *bhāva* une action achevée, dont la forme est déterminée par la pensée et exprimable par un nom verbal [1] : « Même une chose une, dont le caractère successif est déterminé par des parties antérieures et ultérieures, est exprimée par des verbes, grâce à la surimposition de parties qui n'existent plus (ou pas encore). La forme qui se soumet au temps est connue (par un verbe) : « elle est en train d'exister ». Tandis que celle qui est complètement circonscrite, on l'appelle précisément *bhāva*, « chose en devenir »». C'est d'ailleurs ici et là la même existence *-sattā-* que l'on exprime, et c'est elle seule qui forme le sens du radical verbal comme du radical nominal [2] : « On la (*sattā*) dit sens du radical nominal et sens du radical verbal ». D'après ce que nous savons déjà de la doctrine de Bhartṛhari, il est impossible d'interpréter cette assimilation de l'action achevée à une chose comme une « substantialisation » de l'action. Il faut au contraire y voir l'aboutissement de la « dé-substantialisation » du donné phénoménal et une conséquence de l'ontologie des pouvoirs.

Le parallélisme entre les effets pour la perception de la perspective spatiale et ceux de la temporalité essentielle à toute activité, à tout mouvement, trouve sa signification dans la théorie du genre. Contrairement à ce qu'affirme la Mīmāṃsā, Bhartṛhari tient que nous avons une notion totale du mouvement ou de toute action comme nous en avons une des choses. La « forme spécifique » *-ākṛti-*, structure physique que la Mīmāṃsā, suivie en cela par Patañjali, considère comme essentielle à la détermination du genre, est dépossédée de son privilège, puisque le mouvement a aussi une forme *-rūpa-* que détermine la pensée. Cette détermination est si peu arbitraire que Bhartṛhari fait du genre *-jāti-* une *śakti* de l'Être qui, comme les autres, n'est différenciée que par le jeu des délimitations extrinsèques et non point en elle-même. Mais elle est ordonnée à la manifestation, non plus du devenir des choses, mais de leur être propre. Tandis que le temps et

1. VP III *kriyā* 11-12 *pūrvottarais tadā bhāgaiḥ samavasthāpitakramaḥ | ekaḥ so'pyasadadhyāsād ākhyātair abhidhīyate || kālānupāti yad rūpaṃ tad astīti pratīyate | paritas tu paricchinnam bhāva ityeva kathyate ||*

2. VP III *jāti*° 34*a tām prātipadikārthaṃ ca dhātvarthaṃ ca pracakṣate |*

l'espace sont causes de dispersion, le genre est ce qui permet l'unification, les constantes du réel pour la connaissance [1] : « Rien n'est produit qui n'ait un genre. Le genre est ce qui incite les causes en vue de la manifestation de l'être... Quant à l'acte en voie d'exécution pour lui aussi le genre est un moyen de réalisation. C'est lui qui incite les actions à manifester leur support ». Le terme *prayojika* — « qui incite » — ou celui de *prayoga* traduit plus haut par « incitation » [2] ont en fait même signification que le *prayoga* dont il est question à propos de la parole : la parole interne n'est manifestée que par l'usage concret -*prayoga*- des sons ; de même le genre n'est connu que dans sa manifestation concrète [3] : « De même que c'est le même visage qui est exprimé lorsqu'il est manifesté par (une surface réfléchissante), plan d'eau, etc., de même c'est le même genre qui est exprimé quand il est manifesté par les choses concrètes -*dravya*- ». On retiendra au passage l'emploi de *abhidhā* — « exprimer » — à propos du reflet du visage dans l'eau et de la manifestation du genre : autre parallélisme avec le langage qui nous rappelle encore que l'Etre est Parole. Il faut aussi de toute évidence rapprocher dans le vocabulaire de Bhartṛhari l'individu -*vyakti*- et la manifestation de l'Etre — *abhivyakti* ou *vyakti* suivant les exigences du mètre — : ce qu'on appelle *dravya* dans le Vaiśeṣika ou *vyakti* dans le Nyāya, à savoir l'individu par opposition au genre, n'est rien d'autre dans le *Vākyapadīya* que la manifestation de la *jāti*.

Cela permet à notre auteur de reprendre à son compte en l'interprétant la tradition dont Patañjali s'est fait l'écho dans le *Mahābhāṣya* [4] : « De ces deux modes de l'existence, le réel et l'irréel, que l'on distingue en chacune des choses en devenir, celui qui est réel est le genre ; les individus (les manifestations) sont irréels, nous dit la tradition ». Traduite dans le langage de Bhartṛhari, cette affirmation ne signifie rien de plus que ce que nous savons déjà : à savoir qu'en chaque instant et en chaque point de la manifestation de l'Etre, il n'y a que l'Etre lui-même, ici sous la forme de son « pouvoir » qu'est le genre, et la pensée ne peut appréhender ce genre intemporel qu'en transcendant l'instant actuel et en faisant appel au contenu objectif des instants passés et même futurs, qui n'ont aucune espèce de réalité. Au moment même où l'auteur du *Vākyapadīya* rend hommage à son maître lointain, on s'aperçoit donc qu'il transforme complètement sa pensée ou du moins la tradition qu'il rapporte et qui s'inscrit dans

1. VP III *jāti*° 25 et 27 *na tad utpadyate kiṃ cid yasya jātir na vidyate ātmābhivyaktaye jātiḥ kāraṇānām prayojikā || ... nirvartyamānaṃ yat karma jātis tatrāpi sādhanam | svāśrayasyābhiniṣpattau sā kriyāṇām prayojikā ||*
2. Cf. en particulier p. 278.
3. VP III *jāti*° 29 *yathā jalādibhir vyaktam mukham evābhidhīyate | tathā dravyair abhivyaktā jātir evābhidhīyate ||*
4. *Ibid.* 32 *satyāsatyau tu yau bhāvau pratibhāvaṃ vyavasthitau | satyaṃ yat tatra sā jātir asatyā vyaktayaḥ smṛtāḥ ||*

un réalisme intégral voisin de celui de la Mīmāṃsā : il parle de *jāti* alors que Patañjali n'a en vue que l'*ākṛti* ou « forme spécifique », et il substitue le terme *satya*, « réel », à *nitya*, « permanent », qui figure dans le *Mahābhāṣya* [1]. A des relations objectives horizontales, Bhartṛhari substitue une relation verticale entre le genre et sa manifestation, et l'irréalité de la manifestation est liée à son caractère évanescent. Patañjali n'aurait certes pas admis l'irréalité de la chose individuelle. Simple remarque qui confirme à quel point il faut se garder d'*expliquer* la pensée de Bhartṛhari par ce qui l'a précédé, comme d'ailleurs de comprendre ses prédécesseurs par les commentaires qu'il en a donnés.

Pour que Bhartṛhari transforme l'*ākṛti* en *jāti*, il faut qu'il les ait identifiés implicitement, ce dont nous avons par ailleurs de sûrs témoignages ; ainsi du passage de son commentaire sur le *Mahābhāṣya* déjà cité [2], où il prétend lire le terme *ākṛti* employé par Patañjali comme signifiant le genre -*jāti*-, ou de cette liste de synonymes donnée incidemment à propos d'une tout autre question [3] : « Dans les (synonymes qui expriment le genre), à savoir *sāmānya*, *ākṛti*, *bhāva* et *jāti*, le genre grammatical tel qu'il est conçu couramment n'est pas possible ; aussi est-ce d'un autre qu'il s'agit ». Cherchant à quoi correspondent dans la nature des choses les différences de genre grammatical, Bhartṛhari, après d'autres, se heurte au cas des synonymes qui sont affectés de genres différents ; il est ainsi amené à donner comme équivalents pour désigner le genre-espèce un terme neutre, deux termes féminins et un masculin. Il a donc bien identifié des termes qui, chez Patañjali, restaient distincts : on a vu comment *ākṛti* et *jāti* étaient mis en relation l'un avec l'autre dans le *Mahābhāṣya* et que l'*ākṛti* se présentait comme une structure objective et permanente appartenant aux individus d'une même classe, tandis que la *jāti*, « classe » mais aussi « caste », était le groupe des individus ainsi affectés d'une même *ākṛti* (ou d'un même nom dans le cas d'une caste) [4]. L'*ākṛti* représentait donc plutôt la connotation d'un terme, la *jāti* et les individus qui la composent sa dénotation. Dans le *Vākyapadīya*, cette distinction disparaît. D'autre part, *sāmānya* est chez Patañjali tout trait commun qui réunit des individus : ce peut être l'*ākṛti* qui les fait membres d'une même classe [5], ce peut être aussi un

1. Cf. ci-dessus p. 43 sqq. Il s'agit toujours du passage du MBh où Patañjali s'interroge sur ce que doit être l'objet du mot pour que sa relation au mot soit permanente. Cf. aussi ci-dessus p. 274 où Bhartṛhari donnait son interprétation de l'hypothèse où l'objet du mot serait *dravya*.
2. Cf. p. 32 *ākṛtir iti na saṃsthānaṃ kiṃ tarhi jātir eva.*
3. VP III *vṛtti*° 320 *sāmānyam ākṛtir bhāvo jātir ityatra laukikam | liṅgaṃ na sambhavatyeva tenānyat parigṛhyate ||*
4. Cf. ci-dessus pp. 48-49.
5. Cf. ci-dessus p. 47.

trait caractéristique faisant partie de la nature permanente d'un individu et qui est alors commun à tous les moments de l'existence de cet individu ; on l'appelle alors *bhāva* [1]. Le *Mahābhāṣya* ne précise pas la relation de *bhāva* à l'*ākṛti* et à la *jāti*. Bhartṛhari, qui emploie *bhāva* en de multiples sens (en particulier celui qu'il emprunte au *Nirukta* : « mode d'existence », qui est relatif aux aspects temporels de l'existence concrète de l'être), l'utilise rarement en ce sens générique. Cependant, on le trouve au moins une fois dans la Section du Genre précisément, et le contexte ne laisse aucun doute sur le sens du terme [2] : « Les « natures » -*bhāva*- telles que la « brāhmanité » -*brāhmaṇatva*, lit. « le fait d'être brahmane » — résident dans tous les êtres vivants, mais, dit la tradition, elles réalisent leurs effets respectifs une fois manifestées ». Est-ce par hasard que Bhartṛhari a choisi le terme *bhāva* en rapport avec un exemple, la « brahmanité », qui ne comporte pas de structure physique permanente, *ākṛti* au sens du *Mahābhāṣya* ? De toutes façons, les vers qui encadrent celui-ci contiennent tous le terme *jāti*, et rien n'indique que l'auteur fasse une distinction entre *jāti* et *bhāva*.

Ainsi tous les aspects de l'universel que l'on avait vu dispersés et non systématisés dans le *Mahābhāṣya* sont purement et simplement identifiés par Bhartṛhari [3], ce qui est dans la logique de son système

1. Cf. ci-dessus pp. 57 sqq.

2. VP III *jāti*° 44 *brāhmaṇatvādayo bhāvāḥ sarvaprāṇiṣvavasthitāḥ / abhivyaktāḥ svakāryāṇāṃ sādhakā ityapi smṛtiḥ //*

3. Il faut de toute nécessité poser qu'une tradition qui permet de tels écarts n'est pas une contrainte majeure sur le plan conceptuel, du moins pour le détail de la construction des systèmes. Elle n'a pas pu peser davantage sur le développement de la pensée de Bhartṛhari que ne l'ont fait les catégories scolastiques sur la prétendue « table rase » de Descartes. C'est ailleurs, c'est-à-dire dans l'économie d'ensemble du système, comme nous allons le voir bientôt, que l'option pour la tradition prend toute son importance : Bhartṛhari hérite du brahmanisme une certaine notion de la connaissance révélée et traditionnelle, comme Descartes hérite de la philosophie grecque par le détour de la scolastique médiévale, d'une notion de la raison humaine, et cela indépendamment de l'attitude personnelle de l'héritier. Au nom de la raison, un penseur occidental (y compris un scolastique de la bonne époque) ne peut que vouloir faire du neuf, et faire mieux que ses prédécesseurs, tandis que le philosophe brahmanique ne peut que vouloir s'insérer dans une tradition. Ce qu'il fait en réalité, d'un côté comme de l'autre, dépend de son génie personnel, mais il ne sera jamais tout à fait aussi révolutionnaire ou traditionnel qu'il le voudrait. Plutôt donc que de s'étonner de la manière dont Bhartṛhari transforme sans le dire les données du passé, il faut y voir le travail de sa pensée pour répondre, avec ce que lui fournit la tradition, aux problèmes philosophiques de son temps et de son milieu.

On aurait d'ailleurs une vérification de cette loi générale à l'intérieur même du monde indien : le bouddhisme s'est pensé par opposition à la tradition brahmanique et s'est donc posé comme révolutionnaire. Or, non seulement il a construit sur les mêmes données théoriques de base que le brahmanisme, la notion de *karman* en particulier se trouvant au centre de son univers comme présupposée, comme postulat admis par tous et non comme une découverte propre au bouddhisme ; mais encore, il s'est redonné une révélation et une tradition à lui, la parole du Bouddha et son interprétation traditionnelle ayant joué pour les écoles des deux Véhicules (avec toutes les variantes possibles) le même rôle que les Veda et les textes de la tradition pour le brahmanisme. Rien d'étonnant à cela si l'on pense que les grands maîtres du bouddhisme ont été surtout des brahmanes convertis.

s'il n'y a pas de structure perceptive fixe même dans ce que l'on appelle les choses, mais seulement une forme -*rūpa*- posée par la pensée, l'*ākṛti* de la Mīmāṃsā et de Patañjali n'a plus de signification que comme pouvoir de l'Être qui ordonne la manifestation et permet d'identifier en les classant les formes globales. De même, les « natures » -*bhāva*- et les « traits communs » -*sāmānya*- sont encore une manière de classer les formes mentales. Ayant même fonction épistémologique, ces notions doivent correspondre à un seul même aspect du réel. Il doit donc y avoir une correspondance entre les genres, *śakti* de l'Être, pouvoirs objectifs, et les genres des objets pour la connaissance : l'affirmation que toute manifestation est « incitée » par un genre n'est que l'envers de la vérité aristotélicienne qu'il n'y a de connaissance que du général. Corrélativement, la particularité individualisante est privée de toute importance [1] : « De même que c'est le même visage qui est exprimé lorsqu'il est manifesté par (une surface réfléchissante), plan d'eau, etc. ; de même c'est le même genre qui est exprimé quand il est manifesté par les choses concrètes, -*dravya*-. De même qu'une différenciation se trouvant dans les sens devient une différence dans la connaissance sans que les sens eux-mêmes soient perçus et sans que l'on perçoive une différence dans les objets des sens, de même (les choses concrètes) deviennent des conditions de la manifestation de certaines différences dans la connaissance d'un genre, sans que la forme de leur être soit perçue ». Ici le terme *dravya*, synonyme de *vyakti*, signifie les présentations instantanées qu'offre la manifestation de l'univers aux sens ; ce sont elles qui sont les « individus », mais elles servent à manifester leur être propre -*dravyātman*- inconnaissable en lui-même.

Or il y a une action de l'être individuel -*dravyātman*- (mais ce pourrait être aussi bien *kriyātman*, l'être individuel d'un acte) dans la connaissance : c'est lui qui particularise, mais la particularité est précisément ce que la connaissance néglige ; elle est la ride de l'eau troublant les traits d'un visage qui s'y mire, ou le jaune de l'œil d'un malade teintant de jaune les objets qu'il perçoit [2]. Elle est donc ce qui trouble la connaissance, elle pourrait être ce qui l'égare. Peut-être cette remarque est-elle difficile à accorder avec celle qui attribue

1. VP III *jāti*° 29-31 *yathā jalādibhir vyaktam mukham evābhidhīyate / tathā dravyair abhivyaktā jātir evābhidhīyate // yathendriyagato bheda indriyagrahaṇād ṛte / indriyārtheṣvadṛṣṭo'pi jñānabhedāya kalpate // tathātmarūpagrahaṇāt keṣāṃ cid vyaktaye vinā / sāmānyajñānabhedānām upayānti nimittatām //*

2. L'organe sensoriel n'est pas identifié avec l'organe physique que nous voyons : il est subtil et totalement inaccessible à la connaissance. C'est une conception panindienne.

toute différenciation à la conjonction des pouvoirs de l'Etre ou des choses entre elles [1] : « Ce qui est sûr, c'est qu'une seule et même chose est faite de tous les pouvoirs. L'idée que l'on forme d'une division dans l'être des choses en devenir est donc inutile. C'est pourquoi tous les pouvoirs aux caractères différenciés, substance, etc. (i.e. les catégories reconnues) réalisent le but de l'homme quand ils sont en conjonction et non quand ils sont isolés ». La seule manière d'accorder les deux affirmations est précisément de faire du *dravyātman* le point de jonction de tous les pouvoirs différenciés. Par définition il ne peut nous apparaître que dans son devenir *-bhāva-* et reste inconnaissable en lui-même puisqu'il est un avec l'Etre. Ce serait donc la multiplicité des pouvoirs concourants, temps, espace, etc. qui introduirait dans chaque idée une certaine particularisation du genre. Mais une partie de la difficulté de la Section du Genre du *kāṇḍa* III vient de ce que Bhartṛhari cherche moins à édifier une doctrine positive entièrement cohérente qu'à répondre aux adversaires sur les aspects controversés de ce que l'on pourrait appeler son intuition fondamentale.

Affirmer en effet que la pensée et le langage se déroulent entièrement au plan de l'universel va contre l'opinion reçue des Vaiśeṣika que la perception appréhende dans le réel l'universel et le particulier et que par conséquent tout objet de pensée n'est pas général. Il y aurait d'ailleurs des incompatibilités logiques entre le genre et la particularité qui représentent l'un et l'autre des catégories distinctes du réel [2] : « Etant donné qu'il n'y a ni trait commun ni trait particulier dans les traits communs *-sāmānya-* et les traits particuliers *-viśeṣa-*, leur connaissance ne vient que d'eux-mêmes. (La connaissance) des substances, des qualités et des actions dépend des traits communs et particuliers. Celle de la substance dépend de la substance, de la qualité et de l'action. Etant donné qu'il n'y a ni qualité ni action dans les qualités et les actions, (leur connaissance) ne dépend pas de la qualité et de l'action. De la blancheur qui lui est inhérente et de la connaissance de la blancheur vient la connaissance de la chose blanche. Les deux sont en relation de cause à effet ». Il faut prendre ces expressions à la lettre : il n'y a pas de genre du genre, ni de genre de la particularité, pas plus que de particularité de la particularité ; ces prohibitions logiques reposent sur la théorie atomiste qui pose les atomes comme distingués les uns des autres par une particularité ultime *-antya-* qui ne se répète pas et n'admet donc pas de genre. La particularité est ainsi une catégorie dernière du réel. De même le genre

1. Cf. ci-dessus p. 280.
2. Vai.*sū.* VIII 1 5-9 *sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam || sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmasu || dravye dravyaguṇakarmāpekṣam || guṇakarmasu guṇakarmābhāvād guṇakarmāpekṣaṃ na vidyate || samavāyinaḥ śvaityācchvaityabuddheśca śvete buddhis te ete kāryakāraṇabhūte ||*

en est une, puisqu'il ne requiert pas un autre genre pour sa connaissance. De toutes façons, un trait commun ou genre *-sāmānya-* ne peut exister que dans une multiplicité d'individus, sinon il ne peut être « trait commun ». Autrement dit, le Vaiśeṣika recherche tout le contenu de la pensée au niveau du donné perceptif et tente de juxtaposer dans le réel objectif les éléments qu'il observe dans la pensée.

Bhartṛhari bouscule tout cet échaffaudage en partant, non pas de la perception dont il ne donne jamais qu'une description dynamique et qui, par conséquent, est pour lui inanalysable en éléments statiques, mais de la pensée telle qu'elle se formule par la parole. Point n'est besoin alors d'appareil logique pour résoudre des problèmes qui se trouvent tout résolus dans les faits [1] : « Tous les mots *-śabda-* expriment d'abord leur propre genre. Après quoi on surimpose celui-ci par la pensée aux genres des objets. De même que la nature propre à la qualité de rouge est attribuée dans le langage *-vyapadiśyate-* à la teinture et qu'elle est également appréhendée dans le vêtement ou autre par suite de la conjonction (du vêtement et de la teinture) qui sont au contact l'un de l'autre, de même, par suite de la relation entre la parole *-śabda-* et son objet *-artha-*, le genre qui se trouve dans le mot (« genre ») devient l'effet d'un (autre) genre quand il s'applique aux genres d'objets. Dans le pluriel du mot « genre » *-jātiśabda-*, on prend en considération un genre des genres. Et dans l'expression « des genres de mots » *-śabdajātayaḥ-* il y a dans les genres de mots un genre de ces genres. Le genre des mots qui se trouve dans les mots, c'est un genre qui se définit comme différent des mots, et ce genre est lui-même autre chose que le genre des genres des mots *-śabdajātitva-*. Quoiqu'ils expriment les genres des objets, (les mots) expriment (aussi) les genres des mots, puisque les objets des mots sont déterminés quand ils sont indiqués par le fonctionnement (de la parole) ». Ainsi, contrairement à ce qu'affirme le Vaiśeṣika, si, au lieu de partir de la perception, on part du langage, on s'aperçoit que la connaissance des genres des objets dépend d'autres genres, ceux des mots, et que d'autre part, il y a des genres de genres. La parole ne passe pas d'un domaine à l'autre, elle se meut comme la pensée dans un milieu objectif homogène.

On peut encore le montrer autrement [2] : « Dans l'hypothèse où

1. VP III *jāti*° 6-11 *svā jātiḥ prathamaṃ śabdaiḥ sarvair evābhidhīyate | tato'rthajātirūpeṣu tadadhyāropakalpanā || yathā rakte guṇe tattvaṃ kaṣāye vyapadiśyate | saṃyogisannikarṣācca vastrādiṣvapi gṛhyate || tathā śabdārthasambandhācchabde jātir avasthitā | vyapadeśe'rthajātīnāṃ jātikāryāya kalpate || jātiśabdaikaśeṣe sā jātīnāṃ jātir iṣyate | śabdajātaya ityatra tajjātiḥ śabdajātiṣu || yā śabdajātiḥ śabdeṣu śabdebhyo bhinnalakṣaṇā | jātiḥ sā śabdajātitvam apyatikramya vartate || arthajātyabhidhāne'pi śabdajātyabhidhāyinaḥ | vyāpāralakṣaṇā yasmāt padārthāḥ samavasthitāḥ ||*
2. VP III *jāti*° 12-13 *jātau padārthe jātir vā viśeṣo vāpi jātivat | śabdair apek-*

le genre est l'objet du mot, le genre, mais aussi la particularité au même titre que le genre, dépend des mots. C'est donc que ceux-ci expriment le genre. Mais dans l'hypothèse où la substance est l'objet du mot, alors tout objet est dit avoir les propriétés de la substance (y compris le genre), et partant de là, tout objet est considéré comme substance puisqu'il est le support des propriétés de la substance ». Le parallélisme des deux vers est boiteux, parce que Bhartṛhari réfute le Vaiśeṣika qui oppose *sāmānya* et *viśeṣa*, le genre et la particularité, comme irréductibles l'un à l'autre, tout en prétendant faire écho à la discussion du *Mahābhāṣya* sur l'objet du mot qui oppose *dravya*, la chose individuelle, à *ākṛti*, la forme spécifique. Mais il est aussi boiteux en ce sens que le grammairien, s'il concède qu'on peut adopter l'une et l'autre hypothèse, ne prend pas *jāti* et *dravya* au sens où ils s'opposent dans le *Mahābhāṣya* [1], mais au sens où ils peuvent être, selon lui, l'un et l'autre objets du mot : en particulier *dravya* est pris au sens « vedāntique » qui est exposé dans la section suivante (VP III *dravya*°) : donc, on peut dire que le genre est l'objet du mot, et en ce sens, il inclut aussi la particularité, car celle-ci n'est formulée qu'en tant qu'universelle (on peut toujours ajouter le suffixe abstrait *-tva* ou *-tā* après le terme exprimant la particularité). Mais on peut dire aussi que les mots n'expriment jamais que *dravya*, non plus la substance individuelle, mais l'Être lui-même qui se manifeste dans les êtres et qui devient alors l'Universel par excellence, celui que Bhartṛhari appelle un peu plus loin *sattā*, l'être en général. De toutes façons, le langage exprime une réalité homogène.

Bhartṛhari essaie ensuite de définir de façon logique la particularité de manière à confirmer qu'elle participe de l'universel [2] : « Ou bien, disons que la propriété de conformité est le genre qui se trouve dans tous les genres, tandis que le trait commun qu'est la propriété de différenciation est le genre qui se trouve dans la particularité ». L'argument, qui est ici purement dialectique, est suivi logiquement de la démonstration que même un élément considéré comme unique, l'*ākāśa*, éther, peut être considéré comme un genre [3] : « On forme l'idée

ṣyate yasmād atas te jātivācinaḥ || dravyadharmā padārthe tu dravye sarvārtha ucyate | dravyadharmāśrayād dravyam ataḥ sarvārtha iṣyate ||

1. Ici je m'éloigne du commentaire de Helārāja qui essaie d'expliquer ces deux vers par référence à MBh ad I 2 64, I 246 14 (cf. ci-dessus p. 60) : si l'objet du mot est l'*ākṛti*, le mot a aussi secondairement la substance individuelle pour objet et vice-versa. En fait, Bhartṛhari semble rester dans le cadre strict de MBh *Paspaśāh*. I 7 8 sqq. (cf. ci-dessus p. 43 sqq.) qui ne donne pas cette précision. D'autre part, Kaiyaṭa, dans son commentaire ad I 2 64 ne fait écho d'aucune manière à ces vers de Bhartṛhari (cf. MBh Nirnayasagar vol. II p. 99). On aura une confirmation de cette interprétation un peu plus loin avec le vers 41. Par contre, à partir du v. 49, on a un écho de MBh I 2 64.

2. VP III *jāti*° 14 *anupravṛttidharmo vā jātiḥ syāt sarvajātiṣu | vyāvṛttidharmasāmānyaṃ viśeṣe jātir iṣyate ||*

3. *Ibid.* 15-18 *saṃyogidharmabhedena deśe ca parikalpite | teṣu deśeṣu sāmā-*

-pariklp- d'un espace donné *-deśa-* grâce à la différence de propriétés des choses en contact (avec lui). Or, dans ces espaces (ainsi délimités) il y a aussi un trait commun qui est l'*ākāśa*. De même que dans des choses comme une cruche qui n'ont pas de parties *-deśa-*, il y a des parties en relation (les unes avec les autres), de même aussi dans l'*ākāśa* qui est sans parties, il y a des parties en contact (les unes avec les autres). La connaissance qui a pour support des choses différentes se conforme à ce qui est en contact (i.e. a l'idée de parties en contact), tandis que l'appréhension de la différence cesse quand il s'agit de choses en relation d'inhérence. C'est pourquoi on forme l'idée que les parties en contact sont subordonnées, tandis que ce qui est relation d'inhérence est la chose principale parce qu'on ne peut l'isoler de ses parties ». On a déjà noté [1] que Bhartṛhari identifiait *diś*, l'espace, et *ākāśa*, l'éther, distingués par le Vaiśeṣika respectivement comme le milieu substantiel qui mesure les choses et le cinquième élément, support substantiel du son. Ici, il fait un pas de plus en identifiant l'espace délimité *-deśa-* (lieu occupé par un objet) et la partie (d'un objet) ; c'est en effet l'extension spatiale qui permet la division en parties ; on peut donc assimiler un espace délimité *-deśa-* à une partie *-deśa-* de l'*ākāśa* (qui est normalement considéré comme aussi indivisible que l'*ātman*, quoique d'extension infinie comme lui). Le raisonnement n'est intelligible que si l'on se rappelle les présupposés du Vaiśeṣika : à savoir que la cruche est inhérente *-samavāyin-* à chacune de ses parties, tandis que ses parties sont en contact *-saṃyogin-* les unes avec les autres. Mais il n'est possible que parce que Bhartṛhari introduit sa notion de genre à la place de celle du Vaiśeṣika : au lieu de parler de l'*ākāśa* comme d'un tout inhérent à ses parties, comme le Vaiśeṣika pourrait le dire s'il analysait l'exemple de la cruche, il fait de l'*ākāśa* un *sāmānya*, c'est-à-dire un genre inhérent tout entier à chacune de ses parties qui, elles, sont implicitement assimilées à des individus. Il faut se rappeler que, selon notre grammairien, le genre d'un mouvement est manifesté par la totalité de ses moments (quoique le genre soit en un sens tout entier en chaque partie, puisque c'est lui qui oriente la manifestation : *pratyāśrayaṃ samāptāyāṃ jātau* : « le genre étant tout entier en chaque support », VP III *jāti*° 62), tout comme le genre d'un objet est manifesté par la succession de perceptions différentes. Corrélativement, l'individu est chaque moment de la manifestation du mouvement ou chaque présentation

nyam ākāśasyāpi vidyate || adeśānāṃ ghaṭādīnāṃ deśāḥ sambandhino yathā | ākāśasyāpyadeśasya deśāḥ saṃyoginas tathā || bhinnavastvāśrayā buddhiḥ saṃyoginyanuvartate | samavāyiṣu bhedasya grahaṇaṃ vinivartate || ataḥ saṃyogideśānāṃ gauṇatvam parikalpyate | avivekāt pradeśebhyo mukhyatvaṃ samavāyinām ||

1. Cf. ci-dessus II i B p. 282 n. 2.

partielle correspondant à un instant de perception : il faut identifier non seulement *vyakti* et *dravya* (au sens Vaiśeṣika de « substance individuelle ») mais encore *viśeṣa*. Ainsi les espaces délimités occupés par des choses différentes peuvent être considérés comme des manifestations du même genre *ākāśatva*, tout comme les parties de la cruche sont liées entre elles par leur commune appartenance au genre « cruche » qu'elles manifestent. Mais les parties ne divisent pas le genre, elles monnaient seulement sa manifestation dans le temps et l'espace.

Autrement dit, l'Etre se fait genre pour se manifester, tout comme il se temporalise pour étaler sa manifestation dans le devenir. Car il s'agit bien toujours et seulement de l'Etre qui apparaît : l'habileté dialectique de Bhartṛhari, qui n'est sans doute pas tout à fait étrangère à sa fréquentation des auteurs bouddhiques, l'amène à identifier à sa propre doctrine toutes les formulations connues[1] : « Une forme indifférenciée, la ressemblance, des pouvoirs constituant l'être (ou l'Etre) : autant de synonymes du genre », affirme-t-il, essayant de réunir en une seule trois théories du genre dont l'une évoquerait le Vedānta, tandis que la seconde serait bouddhiste et la troisième seule lui serait propre. Mais il n'est pas prêt à en tirer les conséquences qu'en tire déjà le Vijñānavāda, à savoir que la chose extérieure individuelle n'existe pas et que le genre est pure ressemblance à l'intérieur de la pensée. Aussi s'avance-t-il aussi loin qu'il peut sur la même route que Vasubandhu[2] pour s'arrêter au point précis qui le fait

1. VP III *jāti*° 92 *abhedarūpaṃ sādṛśyam ātmabhūtāśca śaktayaḥ | jātiparyāyavācitvam eṣām apyupavarṇyate ||*

2. Rien ne prouve que Bhartṛhari ait médité plus spécialement sur l'œuvre de Vasubandhu (le Mahāyāniste), mais on retrouve la structure de son édifice dans la *Viṃśatikā* et la *Triṃśikā* comme transposée dans un autre registre. Cf. en particulier *Viṃśatikāvṛtti* 18 ab (texte p. 9 et trad. Sylvain Lévi *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* p. 57) : *sarveṣāṃ hi sattvānām anyonyavijñaptyādhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathāyogam | mitha iti parasparataḥ | ataḥ santānāntaravijñaptiviśeṣāt santānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt |* « Pour tous les êtres vivants, c'est par une influence des Notifications — *vijñapti* — les unes sur les autres que les Notifications sont déterminées réciproquement selon l'occurrence. Réciproquement signifie « de l'une à l'autre ». Donc, c'est par suite d'une Notification particulière dans une Série-d'instants donnée que, dans une autre Série-d'instants, se produit une Notification particulière, et ce n'est pas le fait d'un objet particulier ». Si l'on remplace la notion de *vijñapti*, « désignation » (« Notification », traduit littéralement Sylvain Lévi) par celle de *śakti*, on s'aperçoit que Bhartṛhari a pu emprunter ses concepts ontologiques au tantrisme et la structure de son ontologie au Vijñānavāda et qu'il transpose ainsi une doctrine idéaliste en réalisme. Ici l'on voit que la particularité n'a pas d'être, ce que nous avons déjà retrouvé chez Bhartṛhari. Pour la doctrine du genre, cf. notamment *Triṃśikābhāṣya* de Sthiramati 1 c (texte p. 17, trad. Sylvain Lévi, *ibid.* p. 69) où l'auteur discute avec un adversaire de la possibilité de la métaphore « Ce garçon est du feu » dans l'hypothèse où le mot ne désigne au sens propre aucun objet réel. On ne peut citer tout le texte qui est trop long, malgré son intérêt. En voici la conclusion : *mukhyo'pi padārtho nāsti tatsvarūpasya sarvajñānābhidhānaviṣayāti-*

krāntatvāt | pradhāne hi guṇarūpeṇaiva jñānābhidhāne pravartete tatsvarūpāsaṃsparśāt | anyathā ca guṇavaiyarthyaprasaṅgaḥ | na hi jñānābhidhānavyatirikto'nyapadārthasvarūpaparicchittyupāyo'stītyataḥ pradhānasvarūpaviṣayajñānābhidhānābhāvānnaiva mukhyaḥ padārtho'stītyavagantavyam | evaṃ yāvacchabde sambandhābhāvājjñānābhidhānābhāva evaṃ cābhidhānābhidheyābhāvānnaiva mukhyaḥ padārtho'sti | api ca sarva evāyaṃ gauṇa eva na mukhyo'sti | gauṇo hi nāma yo yatrāvidyamānena rūpeṇa pravartate | sarvaśca śabdaḥ pradhane 'vidyamānenaiva guṇarūpeṇa pravartate ato mukhyo nāstyeva | tatra yad uktam asatyātmani mukhye dharmeṣu copacāro na yukta iti tad ayuktam | « En outre, il n'existe pas une chose qui soit désignée au propre par le mot ; car la Forme-propre de la chose dépasse le domaine de toute connaissance et de toute expression. En effet, la connaissance et l'expression ne fonctionnent sur la chose-correspondant-à-la-valeur-propre-du-mot — *pradhāna* — que par la Forme de ses qualités, puisqu'elles n'ont pas de contact avec la Forme-propre de cette chose. S'il en était autrement, les qualités n'auraient conséquemment plus aucune utilité ; car en dehors de la connaissance et de l'expression, il n'y a pas un autre moyen de définir la Forme-propre d'une chose désignée au propre par un mot. Or, comme la Forme propre de la chose-correspondant-à-la-valeur-propre-du-mot n'est pas du domaine de la connaissance et de l'expression, il faut bien reconnaître qu'il n'y a pas de chose désignée au propre par le mot. Même raisonnement à propos de la Parole ; en ce qui la concerne, faute d'un lien (entre elle et un objet), il n'y a pas de connaissance ni d'expression possible ; ainsi, puisqu'il n'y a ni expression ni rien qui puisse être exprimé, la chose désignée au propre par le mot n'existe pas. Toutes les choses désignées par des mots ne sont que de l'ordre de la qualité — *gauṇa* (« métaphorique », opposé de *mukhya*, sens premier) — ; il n'y a pas de chose qui soit désignée au propre. Car on classe dans l'ordre de la qualité — *gauṇa* — tout ce qui fonctionne sur une chose au moyen d'une Forme qui ne s'y trouve pas. Or tout mot ne fonctionne sur la chose-correspondant-à-la-valeur-propre-du-mot qu'au moyen de la Forme de qualité qui ne s'y trouve pas. Donc il n'y a pas de chose qui soit désignée au propre par le mot. Ainsi donc, quand vous avez dit que j'avais tort de parler de Métaphore du Soi et des Essences s'il n'y a pas de Soi ou d'Essences qui soient réellement existants en tant que désignés au propre par ces mots, — c'est vous qui aviez tort » (la traduction de S. Lévi a été légèrement modifiée). Sthiramati avait amené son adversaire un peu plus haut à admettre qu'il y avait une simple ressemblance de qualité — *guṇasādṛśya* — entre le garçon et le feu, et non appartenance à un même genre ou similitude substantielle, faute d'un *sāmānyadharma* ou d'un *sādhāraṇadharma*, d'une « essence » commune (selon la traduction de S. Lévi). Il est clair que la ressemblance de qualité admise par le bouddhiste exclut l'objectivité de cette ressemblance puisque le langage ne désigne rien au sens propre. Cela est corrélatif de la thèse de Vasubandhu selon laquelle *sarvabījaṃ hi vijñānam* « La Notation est semence universelle » (*Triṃś.* 18 p. 36, trad. S. Lévi, *op. cit.*, p. 107). Tout naît du *vijñāna*, de la connaissance hypostasiée et transformée en réservoir de tous les phénomènes apparaissant à la conscience — *ālayavijñāna* —. De même (*Triṃś. Bhā.* 17, p. 35, trad. S. Lévi, p. 107) : *dṛṣṭā cābhinne'pyarthe pratipattṝṇām parasparaviruddhā pratipattiḥ | na caikasya parasparaviruddhānekātmakatvaṃ yujyate | tasmād adhyāropitarūpatvād vikalpasyālambanam asad iti pratipattavyam*, « De plus, on constate, même quand il s'agit du même objet, une différence de perceptions chez les différents sujets percevants. Une seule chose ne peut pas logiquement produire une multiplicité de (choses) contradictoires entre elles. Donc, l'Objectif de l'Imagination n'a pas d'existence, puisque la Forme est surimposée ; on doit affirmer cela ».

Nous retrouverons cette dernière notation bientôt chez Bhartṛhari (ci-dessous p. 311-12) transformée en une critique de la perception qui lui retire sa valeur de *pramāṇa*. D'autre part, l'expression *sarvabījaṃ hi vijñānam* de Vasubandhu rappelle le *ekasya sarvabījasya yasya*, « de cet Un qui tient toutes choses en germe », du début du *Vākyapadīya* (I-4). Bhartṛhari a posé la Parole principielle comme équivalent fonctionnel de l'*ālayavijñāna*, ce qui lui permet de sauvegarder l'objectivité des connaissances reçues de l'extérieur. La Parole englobe

broncher [1] : « L'unité (de l'idée) est obtenue quand elle s'applique une seule fois (à son objet) ou quand elle s'applique de façon répétée à des objets semblables, ou bien parce qu'on élimine les différences des manifestations individuelles *-vyakti-* qui sont de nature différente. Quand une idée différente (d'une autre) est connue comme conforme (à elle), alors, l'objet, même s'il est de forme différente, est aperçu comme identique. Les mots qui expriment toutes les choses de même forme ne se revêtent pas de leurs différences, aussi la différence n'est-elle pas distinguée. Les traits distinctifs de la connaissance, du mot et de l'objet sont difficiles à discerner ; aussi croit-on à l'unité des trois. Tout comme il y a des genres dans tous les objets, il y en a dans toutes les connaissances. Et ce sont ces derniers qui font connaître l'objet dans la thèse de la relation (entre le genre et l'individu). (Mais en réalité) le genre qui se trouve dans l'objet à connaître est seul auxiliaire de la connaissance, tandis que la connaissance n'est pas, comme l'objet à connaître, élucidée par la forme d'autre chose. De même que la lumière n'est pas mise en lumière par une autre lumière, de même, la forme de la connaissance n'est pas perçue par une autre connaissance. La connaissance de la connaissance de la cruche n'a pas les mêmes caractères que la connaissance de la cruche ; cependant la connaissance de la cruche, c'est ce en quoi se produit subitement l'objet, car la forme de la connaissance n'est pas perçue avec la forme de l'objet et sa forme propre n'est pas déterminée à part de la forme de l'objet ».

Ici Bhartṛhari se retrouve sans conteste solidaire de tout le brahmanisme : l'objet dont la forme propre est déterminée par la pensée n'est pas dans la pensée ; ou plutôt, la pensée ne peut être à elle-

la connaissance au lieu de lui être seulement intérieure. Mais surtout, Bhartṛhari s'est inspiré d'une doctrine métaphysique à tendance mystique pour édifier un système ontologique et épistomologique où c'est le monde tel qu'il apparaît qu'il importe de connaître. Il y a en particulier chez lui un processus de sécularisation de l'étude de la connaissance. On s'interroge souvent pour savoir si la pensée de Diṅnāga se situe plutôt dans la ligne des Sautrāntika ou dans celle des Vijñānavādin. Compte tenu de la nouvelle datation de Bhartṛhari, ne serait-il pas plus éclairant de voir le logicien bouddhiste à son tour hériter de la pensée du grammairien brahmanique qui avait si puissamment repensé les données du bouddhisme contemporain ?

1. VP III *jāti*° 98-106 *sakṛtpravṛttāvekatvam āvṛttau sadṛśātmanām | bhinnātmikānāṃ vyaktīnām bhedāpohāt prapadyate || anuvṛtteti yadā bhinnā buddhiḥ pratīyate | artho vyāvṛttarūpo'pi tathā tattvena gṛhyate || sarūpāṇāṃ ca sarveṣāṃ na bhedopanipātinaḥ | vidyante vācakāḥ śabdā nāpi bhedo'vadhāryate || jñānaśabdārthaviṣayā viśeṣā ye vyavasthitāḥ | teṣāṃ duravadhāratvāt jñānādyekatvadarśanam || jñāneṣvapi yathārtheṣu tathā sarveṣu jātayaḥ | saṃsargadarśane santi tāścārthasya prasādhikāḥ || jñeyastham eva sāmānyaṃ jñānānām upakārakam | na jātu jñeyavajjñānam pararūpeṇa rūpyate || yathā jyotiḥ prakāśena nānyenābhiprakāśyate | jñānākāras tathānyena na jñānenopagṛhyate || ghaṭajñānam iti jñānaṃ ghaṭajñānavilakṣaṇam | ghaṭa ityapi yajjñānaṃ viṣayopanipāti tat || yato viṣayarūpeṇa jñānarūpaṃ na gṛhyate | artharūpaviviktaṃ ca svarūpaṃ nāvadhāryate ||*

même son propre objet, elle ne l'est jamais même dans la pensée réfléchie, c'est-à-dire au moment où elle paraît intervenir sans le concours d'un objet extérieur à elle-même. La pensée n'est pas hypostasiée ; elle n'existe qu'en acte et se réduit en somme à ses opérations. Faite pour s'appliquer aux objets, pour les « mettre en lumière », dit notre grammairien, elle n'a que faire de se mettre elle-même en lumière. Dans sa problématique, cela signifie que les genres que l'on connaît sont bel et bien objectifs même s'ils ne sont pas directement perçus : ils sont de l'objet, ou plutôt de l'être, non de la connaissance. Celle-ci est un miroir [1] qui se distingue de la perception sensorielle instantanée par le fait qu'elle contracte en un seul instant des données des sens éparses dans le temps et l'espace. Mais cette concentration du temps est obtenue au niveau même du donné perceptif pour les êtres privilégiés qui accèdent à une connaissance supérieure à la nôtre [2] : « On sait que la connaissance des (genres) chez ceux qui sont différents de nous (ou : supérieurs à nous) est une connaissance de tous les sens, tout comme la connaissance qu'ont les experts, à force d'exercice, des particularités d'une pierre précieuse ou d'une pièce de monnaie ». Il est probable que Bhartṛhari pense ici aux *ṛṣi* qui accèdent directement à la connaissance révélée (et que nous retrouverons plus loin). Si la pensée ordinaire va plus loin que les sens, cela ne signifie pas que ses objets (même purement mentaux) sont d'un autre ordre que les objets des sens ; il faudrait en particulier se garder de distinguer une réalité conceptuelle en relation avec l'essence des choses d'une réalité sensible qui, elle, serait en relation avec leur existence. Bhartṛhari se borne à constater que les objets de la pensée ne sont pas soumis aux mêmes servitudes temporelles que les objets des sens.

Aussi bien les genres particuliers ne sont-ils eux-mêmes que la manifestation d'un genre plus englobant : l'être en général *-sattā-* [3] : « C'est seulement le fait d'être en général *-sattā-* que l'on appelle « genre » dans une vache, etc., différencié qu'il est par la diversité des (parties) en relation. Toutes les paroles se distinguent aussi en lui. On dit qu'il est le sens du radical verbal comme du radical nominal. Les suffixes abstraits *-tva*, *-tā*, etc. l'expriment. Il est éternel, il est le grand *ātman*... ». L'auteur ne nous laisse pas de doute sur l'identité de l'être en général avec l'Être [4], et en cet Être se différencient aussi bien

1. On verra dans le chapitre suivant que cette image du miroir est à nuancer : la connaissance a une structure propre, universelle d'une certaine manière, rigoureusement individualisée d'une autre.

2. VP III *jāti*° 46 *jñānam asmadviśiṣṭānāṃ tāsu sarvendriyam viduḥ | abhyāsānmaṇirūpyādiviśeṣeṣviva tadvidām || tāsu* est pour *jātiṣu*.

3. VP III *jāti*° 33-34 *sambandhibhedāt sattaiva bhidyamānā gavādiṣu | jātir ityucyate tasyāṃ sarve śabdā vyavasthitāḥ || tām prātipadikārthaṃ ca dhātvarthaṃ ca pracakṣate | sā nityā sā mahān ātmā tām āhus tvatalādayaḥ ||*

4. Ici la Parole principielle est appelée « le grand *ātman* », le grand Être, une

les objets que les paroles. Aussi le fonctionnement de la pensée et du langage requièrent-ils eux aussi la position de la réalité de leurs objets [1] : « Quand on parle, c'est un autre être en général *-sattā-*, assumé par la pensée *-aupacārika-*, qui sert à montrer la forme de l'être de tous les objets des mots dans tous les états (possibles). Une substance (transparente), comme par exemple le cristal de roche, de par son propre pouvoir entre en relation avec des supports de couleurs différentes en prenant leur couleur. De même aussi la parole, qui s'applique d'abord à l'être en général, entre en relation avec des propriétés non contradictoires et contradictoires ». De même, pour former l'idée de la négation en relation avec des choses à nier, la négation s'applique métaphoriquement *-upacāreṇa-* aux choses auxquelles on se réfère ». Ce texte, situé dans la Section de la Relation (entre le mot et son objet), doit être rapproché d'un autre, déjà cité et qui se rattache à la Section du Genre [2] : « Quand on reconnaît que des choses en devenir ont disparu, c'est précisément l'être en général (ou aussi bien : l'existence *-sattā-*) qui est non-être *-nāstitā-* ». Ici *sattā* est le réel objectif, celui en lequel se différencient tous les genres et toutes les paroles : la constatation *de visu* du non-être d'une chose n'est encore que la constatation d'une modalité actuelle de l'être en général, tout comme la perception d'une chose. En revanche, le texte précédent nous transporte à l'intérieur même de l'exercice de la pensée et de la parole : il est clair que Bhartṛhari n'admet pas une réalité conceptuelle sans rapport avec l'existence réelle, puisqu'on ne peut penser un objet que sur le fond de l'être en général (qui n'est pas distinct, finalement, de l'existence en général) : il faut se donner l'être comme objet pour pouvoir y distinguer des formes particulières. Mais comme il ne s'agit pas alors de l'être réellement perçu, Bhartṛhari parle d'un être « métaphorique », c'est-à-dire assumé par la pensée. De même la négation, détachée de son contexte perceptif, doit être métaphorique. De procédé de style qu'elle était, la métaphore devient le procédé fondamental de la pensée. Encore une fois donc, le travail de la pensée, quoiqu'il transcende le donné et qu'il se fasse au plan de l'universel, ne concerne pas une réalité qui se distinguerait essentiellement de la réalité sensible [3].

des épithètes upaniṣadiques de l'Absolu (cf. *Kaṭha-Upaniṣad* IV 10 et VI 7) ; Harivṛṣabha y fait écho dans la *vṛtti* de I 14 : *mahāntaṃ śabdātmānam.*

1. VP III *sambandha*° 39-42 *vyapadeśe padārthānām anyā sattaupacārikī / sarvāvasthāsu sarveṣām ātmarūpasya darśikā // sphaṭikādi yathā dravyam bhinnarūpair upāśrayaiḥ / svaśaktiyogāt sambandhaṃ tādrūpyeṇopagacchati // tadvacchabdo'pi sattāyām asyām pūrvaṃ vyavasthitaḥ / dharmair upaiti sambandham avirodhivirodhibhiḥ // evaṃ ca pratiṣedhyeṣu pratiṣedhaprakḷptaye / āśriteṣūpacāreṇa pratiṣedhaḥ pravartate //*

2. VP III *jāti*° 38, cf. ci-dessus p. 290.

3. On aboutirait à une constatation du même genre avec ce que Bhartṛhari dit du nombre grammatical (VP III *jāti*° 49) : *jātyavasthāparicchede saṃkhyā saṃkhyātvam eva vā / viprakarṣe'pi saṃsargād upakārāya kalpate //* « Le nombre, ou aussi bien le genre du nombre aide à la détermination de la situation du genre, quoiqu'il soit séparé (du genre) et grâce à sa relation (à la substance individuelle) ». Autrement dit, Bhartṛhari n'est pas très éloigné sur ce point de la position du Vaiśeṣika qui fait du nombre une qualité de la substance. Le nombre grammatical et le nombre mathématique ne sont d'ailleurs pas distingués, ni dans un cas ni dans l'autre.

Cela reviendrait à dire que, quoique le genre soit une réalité, l'idée, elle, n'a pas d'existence propre. Elle n'est jamais là que comme le point de rencontre de la réalité et de l'*ātman* par l'intermédiaire du langage : sans doute est-ce là la raison profonde pour laquelle Bhartṛhari n'admet pas de genre de ce qui n'a pas de terme propre pour l'exprimer ; il n'y a en présence, à titre de réalités, que le genre et le mot, et la connaissance se sert du mot pour désigner le genre [1] : « Quant à ce sur quoi est fondée la nature différenciée dans le parfum d'une fleur de jasmin ou celui d'un lotus par exemple, on ne l'exprime pas dans l'usage ordinaire par un suffixe abstrait, car elle n'est pas permanente ». Autrement dit, on ne pourra pas parler du genre « parfum-de-lotus » *-utpalagandhatva-*. Une justification positive de cette impossibilité existe d'ailleurs ; c'est une phrase du *kāṇḍa* II qui nous la donne [2] : « Il est bien difficile, au plan empirique, de voir toutes les parties d'un (objet). Mais l'objet entier est inféré de quelques parties que l'on a vues. Ainsi, par le parfum d'une fleur de jasmin ou d'un lotus, on a la connaissance des qualités qui lui sont associées et qui sont de façon permanente liées (pour former le jasmin ou le lotus) ». Ainsi la notation parfum-de-lotus est une notation perceptive isolée — celle d'un parfum arrivant à l'odorat en dehors de toute autre perception — et qui suffit à la pensée pour reconstituer le lotus puisqu'elle identifie le parfum comme celui du lotus. C'est la totalité-lotus qui est l'objet de la pensée et qui possède un genre, tandis que le parfum de lotus n'est qu'une des parties perçues de l'objet. Inversement, le composé *nara-siṃha*, « homme-lion », nom qui désigne un des *avatāra* de Viṣṇu et que l'on donne couramment à des hommes, doit exprimer un genre, car tout individu, s'il est pris dans son développement, garde son identité dans le changement et on l'appelle toujours du même nom. Le nom exprime le genre correspondant à cette identité (puisque, nous l'avons vu, c'est le genre qui permet d'unifier les différents moments de la perception d'un objet comme les différents moments d'un mouvement). Il faut alors supposer que *nara-siṃha* est un faux composé, dont les parties ressemblent à des mots connus [3] : « Quant à des genres

1. VP III *jāti*° 47 *jātyutpalagandhādau bhedatattvaṃ yadāśritam / tad bhāvapratyayair loke'nityatvānnābhidhīyate //*

2. VP II 158-159 *durlabhaṃ kasya cilloke sarvāvayavadarśanam / kaiścit tvavayavair dṛṣṭair arthaḥ kṛtsno'numīyate // yathā jātyutpalādīnāṃ gandhena sahacāriṇām / nityasambandhināṃ dṛṣṭaṃ guṇānām avadhāraṇam //*

3. VP III *jāti*° 48 *asvaśabdābhidhānās tu narasiṃhādijātayaḥ / sarūpāvayavevānyā tāsu śrutir avasthitā //*

comme celui de Narasiṃha qui ne sont pas exprimés par un terme propre, c'est en fait un nouveau vocable qui s'applique à eux, qui a des parties semblables (à d'autres vocables) ». Le genre est si évidemment lié au mot qu'on pourrait aussi penser qu'il s'applique également à l'effigie d'un être [1] : « Certains considèrent que les genres se manifestent aussi dans des images, etc. En réalité, c'est quand ils se trouvent dans les êtres vivants qu'ils sont causes de l'obtention de mérites et de démérites ». Réponse surprenante dans un contexte épistémologique et apparemment « profane » : pour qu'il y ait genre *-jāti-*, il faut, non pas seulement l'objet réel, comme on pourrait s'y attendre, mais l'être vivant, celui qui produit pour lui-même mérites et démérites. Elle est précisément révélatrice du fait qu'à aucun moment la pensée de Bhartṛhari n'oublie ce qui est devenu le centre des préoccupations brahmaniques : s'assurer par ses actes de bonnes renaissances (ou éventuellement la délivrance) ; mais la notion de *jāti* s'en trouve subitement réduite à celle de « groupe dont on est membre par droit de naissance ». Et tous les autres genres doivent d'une manière ou d'une autre se rattacher à ce genre fondamental. On verra bientôt comment, corrélativement, le véritable « individu » selon Bhartṛhari est l'*ātman* en tant qu'il est différencié par son *karman*.

Enfin notre grammairien donne une dernière indication précieuse quoique encore polémique sur sa doctrine du genre [2] : « (Le genre) ne requiert pas une composition (des parties déterminée) pour se manifester dans l'élément terreux, etc., puisque (là) son support n'est jamais détruit. Le genre persiste même quand il a un support non permanent ». Si le genre est fondé dans l'Etre, il est normal que sa manifestation ne soit pas conditionnée par la nature de son support : tantôt, quand il s'agit du genre des éléments qui constituent les matières premières de tout ce qui existe dans l'univers manifesté, le genre a un support permanent et qui n'est pas lié à la forme d'un objet ou d'un être déterminé ; tantôt, s'il s'agit du genre d'un objet ou d'un être, alors c'est sa forme qui sert d'élément permanent : ainsi dans une vache sont présents des exemples de l'une et l'autre sortes de genres : son corps est constitué par l'élément terreux ; le genre « terre » est donc manifesté en elle, mais sans relation avec sa forme ; tandis que le genre « vache », lui, est lié à sa forme, si périssable soit-elle en apparence, puisqu'en fait c'est la même forme que l'on retrouve dans une autre vache et qui lui vaut son nom de « vache ». Du même coup, Bhartṛhari se place hors de la pro-

1. *Ibid.* 45 *citrādiṣvapyabhivyaktir jātīnāṃ kaiścid iṣyate / prāṇyāśritās tu tāḥ prāptau nimittam puṇyapāpayoḥ* // Le Nyāya avait aperçu ce problème. Cf. Nyā.Bhā. II 2 64.

2. VP III *jāti°* 41 *pṛthivyādiṣvabhivyaktau na saṃsthānam apekṣate / anucchinnāśrayājjātir anitye'pyāśraye sthitā* //

blématique à la fois de la Mīmāṃsā et du Vedānta : la *jāti*, le genre, n'est pas réductible à l'*ākṛti* de la Mīmāṃsā, à la structure physique d'une chose ou d'un être déterminé, qui n'est qu'un cas particulier du genre. Mais inversement, la matière première permanente est encore la manifestation d'un genre, et non pas la réalité unique et indifférenciée symbolisant le *brahman* : elle donne encore prise à une connaissance différenciée et qui se répète ; elle est donc en chaque point la manifestation du genre correspondant. Cela recoupe l'idée qui se fait jour que toute connaissance est formulée, donc différenciée. Il n'y a pas de place dans la pensée de Bhartṛhari pour la connaissance d'un Absolu transcendant au monde, dans le mesure même où celui-ci se manifeste précisément pour faire connaître de lui-même ce qui doit en être connu et permettre l'action conduisant au bonheur.

En un mot. on pourrait dire que la doctrine du genre chez Bhartṛhari s'établit contre tout ce que le brahmanisme a fourni jusque là comme solutions au problème de la connaissance. A un « extrincécisme » de la connaissance que l'on retrouve aussi bien dans la Mīmāṃsā que dans le Nyāya-Vaiśeṣika ou le Vedānta, il substitue une analyse où la pensée a un rôle à jouer, où elle ne reçoit pas ses objets tout faits de l'extérieur. Pour la première fois, une distinction est faite entre le donné perceptif et les « contenus » de pensée. De notre point de vue, il y a ainsi une véritable transformation, un progrès, quelque chose comme une histoire à l'intérieur de la pensée brahmanique. Il n'est pas très difficile de discerner le rôle essentiel qu'a joué la critique bouddhiste dans cette espèce de « révolution » : on retrouve en effet les grandes lignes de la pensée du Mahāyāna comme en négatif dans le système de Bhartṛhari. Les grandes écoles mystiques du Grand Véhicule, le Mādhyamika aussi bien que le Yogācāra, ont contribué, chacune à leur manière, à séparer le réel perçu et les déterminations de la pensée : l'une et l'autre vident le donné de toute essence propre, ce qui se retrouve chez Bhartṛhari dans l'affirmation que la nature propre de l' « individu », c'est-à-dire de la manifestation individuelle liée à l'instant *-vyakti-* est inconnaissable et inexprimable. On ne peut comprendre en effet cette position dans la perspective d'une réalité stable, à laquelle croit jusque là l'ensemble du brahmanisme orthodoxe ; il a fallu pour cela que le philosophe de la grammaire se mette, à l'instar du bouddhisme mystique, à concevoir la réalité perçue sur le modèle même de la perception, elle-même conçue d'avance comme essentiellement fluente et vide d'être propre, aussi bien dans le brahmanisme que dans le bouddhisme ; mais, alors que cela suffit aux maîtres bouddhistes pour priver la pensée, celle qui s'exprime dans le discours, de tout support dans le réel, Bhartṛhari en tire argument pour chercher un fondement plus profond que l'apparence évanes-

cente de l'être à la permanence du matériel de la pensée : la pensée ignore l'individuel pour s'appuyer sur l'universel, et c'est celui-ci qui est l'être permanent, identique à l'Etre. La correspondance du réel et de la pensée se trouve d'autant mieux rétablie ainsi que l'Etre est Parole, et que cette Parole a une double manifestation, dans le cosmos extérieur et dans la conscience où toute pensée est discours.

Nous sommes donc en présence d'une nouvelle variété de réalisme, réalisme des genres d'une part, réalisme de la parole d'autre part (que l'on traitera pour lui-même dans un chapitre ultérieur). A première vue, il s'agit d'un réalisme profondément différent de celui de la Mīmāṃsā, puisque la pensée semble être apte par nature à appréhender les genres, donc à connaître du réel ce qu'il est nécessaire de connaître. On va voir cet aspect universaliste de la philosophie de Bhartṛhari apparaître encore plus nettement avec l'étude de la pensée elle-même, mais cet universalisme portera en lui-même paradoxalement les conditions de sa limitation. Si les conclusions de la première partie de ce travail sont exactes, force nous sera de constater que ce nouveau réalisme, comme on pouvait s'y attendre, est lui-même étroitement inséré dans la tradition orthodoxe brahmanique.

Est-ce à dire que toute la pensée de Bhartṛhari est issue d'une réflexion placée au confluent du brahmanisme et du bouddhisme tels qu'ils s'expriment dans les courants intellectuels connus ? Ce serait oublier le monisme de l'Etre, essentiel à la correspondance macrocosme-microcosme et qui trahit, chez notre philosophe, une inspiration puisée à une doctrine mystique non essentiellement bouddhique, dont il a peine, nous l'avons vu, à « séculariser » les catégories. La Parole principielle n'est certes pas un concept bouddhique. Nous allons voir qu'il est difficile aussi de la faire remonter purement et simplement au brahmanisme orthodoxe, en particulier quand on examine sa réfraction dans la conscience individuelle. L'inspiration « mystique », c'est-à-dire puisée à une source religieuse non purement séculière, se traduit déjà ici par la conception du genre qui s'est détaché du donné perçu et des choses stables pour se faire l'objet de la seule pensée. *L'ākṛti* de la Mīmāṃsā était comme l'ébauche d'un concept pris en compréhension, tandis que la *jāti* eût représenté le point de vue de l'extension. Bhartṛhari ne distingue plus les aspects de l'universel qui sont confondus dans le langage et c'est la fin, pour la pensée indienne, d'un essai de distinction : un terme n'a pas une connotation et une dénotation, il ne fait que désigner une réalité dont l'être propre échappe à la perception brute en l'affectant de délimitations extrinsèques. On pourrait encore exprimer cela en disant que le genre n'a pas d' « intérieur » sinon l'Etre lui-même, et qu'il ne se distingue que dans un contexte donné. Il n'en est pas moins ce qui permet toute

l'activité de la pensée. Quant à ce que nous appellerions l'individu, nous n'avons pas à nous étonner de ce qu'il échappe à la connaissance en tant que tel, si l'on pense qu'il est conçu comme *ātman*, comme être, ou comme la chose en elle-même *-vastu-*, c'est-à-dire comme l'*x* permanent et auto-subsistant qui se présente dans les phénomènes. Il est ce à partir de quoi (s'il est *vastu*) et pour quoi (s'il est *ātman*) les phénomènes se diversifient et donnent prise à l'action. Il se dérobe, comme la connaissance elle-même, à la connaissance, mais nous n'en aurions que faire si nous le connaissions : il est identique ontologiquement à la Parole principielle. Le genre est donc bien le seul aspect de la manifestation du réel qui intéresse directement la connaissance. C'est d'une telle doctrine qu'héritera Diṅnāga et, par lui, toute la pensée logique indienne, bouddhique ou brahmanique.

Nous nous étions demandé au départ ce que valait l'interprétation vedāntique de la pensée du grammairien telle qu'elle a prévalu par la suite. Au cours de ce chapitre, il nous est apparu qu'on ne pouvait voir en Bhartṛhari un « pré-vedāntin ». Mais les raisons d'une telle interprétation sont en même temps devenues claires : comme Śaṅkara, Bhartṛhari a fait usage de notions bouddhiques, celle de *vikalpa* notamment, et a « déréalisé » le phénomène perçu. Mais si, comme Śaṅkara (et à l'encontre des bouddhistes), il croit à la seule réalité de l'Etre, il se sépare de lui dans la valorisation des phénomènes : les phénomènes ne voilent pas l'Etre, ils le révèlent ; ou plus exactement, l'Etre se révèle par eux. Il est logiquement nécessaire au système de poser l'Etre comme indifférenciation pure et unité pure en lui-même pour expliquer la co-aptation profonde des aspects objectifs et subjectifs de la réalité. Mais il est plus pertinent pour son contenu propre de poser l'Etre comme Parole. L'Etre n'est pas un, puis multiple, au cours d'une évolution. Il n'est pas non plus un réellement et multiple illusoirement, mais un substantiellement et multiple phénoménalement. A plusieurs reprises, Bhartṛhari fait allusion à la conception de phases de veille et de sommeil de l'univers [1]. On peut penser qu'il y adhère [2],

1. Cf. en particulier VP III *jāti*° 42-43.

2. La *vṛtti* de VP I 5 cite Nir. I 20 : *sākṣātkṛtadharmāṇa ṛṣayo babhuvus te'parebhyo'sākṣātkṛtadharmabhya upadeśena mantrān samprāduḥ / upadeśāya glāyanto'pare bilmagrahaṇāyemaṃ granthaṃ samāmnāsiṣur vedaṃ vedāṅgāni ca* / « Il y eut des voyants qui avaient l'intuition directe du *dharma* ; aux autres qui n'avaient pas l'intuition directe du *dharma*, ils transmirent les formules par l'enseignement ; ceux-ci, trop faibles pour (transmettre cet) enseignement, afin d'en donner une connaissance par fragments, cherchèrent à transmettre cet ouvrage, le Veda et ses annexes ». On verra au chapitre suivant que Bhartṛhari admettant un pouvoir de connaissance extraordinaire chez les *ṛṣi*, met ce pouvoir en continuité avec le pouvoir de connaissance commun à tous les hommes : il n'y a pas différence de nature, mais seulement de degré. Cette conception peut de façon plausible s'appuyer sur la tradition du *Nirukta* et s'accorde aussi avec l'idée, très vite dominante dans l'Inde, de périodes du monde, où l'alternance des états de veille et de sommeil se conjugue avec une dégradation progressive

mais il essaie de la penser philosophiquement [1] : « Pour les monistes, quand les différences sont résorbées dans la Forme originelle *-prakṛti-*, les genres, n'ayant qu'eux-mêmes pour supports, deviennent êtres substantiels *-dravyasat-* ». Autrement dit, il ne songe pas à exploiter le thème du sommeil cosmique pour insister sur l'indifférenciation de l'Absolu ; c'est au contraire le problème de la persistance des genres à travers ce sommeil qui le retient. Même à l'état où plus rien n'existe distinctement, on n'est pas en présence d'un Absolu indifférencié purement et simplement recueilli en lui-même [2]. On est donc justifié à dire que l'unité ontologique sous-tend la diversité phénoménale, mais que la diversité phénoménale est la seule chose à quoi nous ayons accès, parce que c'est la seule chose dont nous avons besoin et qui nous intéresse réellement. On comprend ainsi pourquoi il serait inconcevable de chercher, et *a fortiori* de trouver chez Bhartṛhari l'*avidyā* — l'ignorance métaphysique — et la *māyā* — l'illusion cosmique — qui formeront les pivots de la pensée vedāntique.

de la connaissance du *dharma* pendant l'état de veille cosmique. En effet, l'alternance de l'émission et de la résorption des êtres et des choses est, au plan du cosmos, la transposition de l'alternance des états de conscience du *yogin*, où les phénomènes sont alternativement présents et résorbés dans le recueillement profond (cf. *Kaṭha Up.* VI 11). Le *ṛṣi*, à son tour, est conçu, comme nous l'avons vu à propos du Nyāya, sur le modèle du *yogin*. Quand il voit des choses que les autres ne voient pas, il les voit d'abord globalement et comme en rêve. C'est ainsi que Bhartṛhari lui-même conçoit l'élaboration de la tradition védique, VP I 145 : *avibhāgād vivṛttānām abhikhyā svapnavacchrutau | bhāvatattvaṃ tu vijñāya liṅgebhyo vihitā smṛtiḥ ||* « La Révélation fait connaître des choses qui se déploient à partir de l'indivision (primitive) comme en un rêve ; tandis que la tradition est prescrite à partir de signes indicatifs, une fois que l'essence des choses est connue ».

1. VP III *jāti*° 43 *prakṛtau pravilīneṣu bhedeṣvekatvadarśinām | dravyasattvam prapadyante svāśrayā eva jātayaḥ ||*

2. On retrouve au plan mythique cette idée que le sommeil cosmique ne peut pas être une pure indifférenciation si un univers tout semblable doit en ressurgir. Cf. *Harivaṃśa* (Poona, Citraśālā Press) I 41 19 : *dvitīyā cāsya śayane nidrāyogam upāyayau | prajāsaṃhārasargārthaṃ kimadhyātmavicintakam ||* « La seconde (forme) de (Viṣṇu) entre, sur sa couche, dans un sommeil yogique, où demeure intérieurement une certaine pensée discursive en vue de la résorption et de l'émission des créatures ». Le sommeil cosmique est ici le sommeil de Viṣṇu ; il est assimilé à un état yogique qui garderait des traces de pensée discursive. Ce que Nīlakaṇṭha commente en disant que ce sommeil de Viṣṇu est un *savikalpasamādhi*. L'indifférenciation pure est une notion mystique qu'une pensée séculière ne peut valoriser au détriment de la multiplicité phénoménale.

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE VRAIE

« La chose réelle est déterminée par ses formes irréelles et le réel est ce qui est exprimé par des paroles aux délimitations irréelles » [1]. Pour claire que cette affirmation nous soit devenue au cours du chapitre précédent, elle ne laisse pas néanmoins de poser un problème pour la connaissance afférente, c'est-à-dire la connaissance que l'homme reçoit de l'extérieur par la perception sensible et par la parole. Tout apport venu du dehors suppose l'intervention du *vikalpa* ou du *parikalpa*, de l'activité différenciatrice ou unificatrice de la pensée par rapport au donné perçu. Cette intervention est nécessaire, mais elle ne peut que déprécier la connaissance ainsi formée qui n'est pas un simple décalque du réel : n'est-ce pas par le jeu de la pensée que s'introduit la relativité de toute connaissance ? Cette question, Bhartṛhari l'a aperçue, ce qui nous est un témoignage supplémentaire qu'il a moins cherché à « dé-réaliser » le perçu qu'à montrer la faiblesse de la pensée s'y appliquant ; il se livre en fait à une véritable critique de la connaissance afférente [2] : « De même qu'un organe sensoriel, rencontrant (un objet), le montre de façon variée, de même la connaissance (que l'on a) d'un objet par la parole est multiple ; celui qui parle l'énonce diversement pour des interlocuteurs différents : l'objet de la parole se diversifie selon la connaissance propre à (chacun des interlocuteurs). Même quand il y a un unique objet à voir, la perception visuelle est différente pour chacun ; ou encore une seule et même personne le voit (d'une certaine manière) à un moment donné et d'une autre manière à un autre moment. A cause des facteurs instables d'une seule et

1. Cf. ci-dessus p. 273.

2. VP II 136-140 et 142-144 *yathendriyaṃ sannipatad vaicitryeṇopadarśakam | tathaiva śabdād arthasya pratipattir anekadhā || vaktrānyathaiva prakrānto bhinneṣu pratipattṛṣu | svapratyayānukāreṇa śabdārthaḥ pravibhajyate || ekasminnapi dṛśye'rthe darśanam bhidyate pṛthak | kālāntareṇa vaiko'pi tam paśya-*

même parole, le sens en est conçu *-parikalpyate-* diversement soit par le même interlocuteur (à des moments différents), soit par plusieurs. C'est pourquoi chez ceux qui n'ont pas la vision (directe) de la réalité (des choses), la perception visuelle et la parole sont entachées d'erreurs, trompeuses et perpétuellement instables.... On voit le ciel comme une surface, la luciole comme du feu, alors qu'il n'y a ni surface dans le ciel ni feu dans la luciole. C'est pourquoi l'homme averti doit examiner à la lumière de la logique *-yuktitaḥ-* même l'objet d'une perception et ne saurait se faire une idée *-praklp-* de l'objet visible sur l'autorité de la perception ; celui qui connaît les (choses) n'a pas à les différencier par la pensée *-viklp-* comme les gens ordinaires qui expriment dans les échanges courants ces choses dont la réalité est inexprimable ».

Nous sommes d'emblée aux antipodes du monde de la Mīmāṃsā et de son extrincécisme de la connaissance : de soi, la perception ne peut faire autorité, pas plus que la parole entendue. Car le traitement de la perception visuelle et de la parole concrète est rigoureusement parallèle, surtout si l'on rapproche du texte juste cité ce vers du *kāṇḍa* I [1] : « Quand elle n'est pas en contradiction avec les Veda et les traités, la discussion logique est la vue des non-voyants, car le sens de la phrase n'est pas déterminé à partir de sa seule forme ». L'examen logique a donc son rôle à jouer dans la détermination de la parole reçue comme dans celle de l'objet perçu. Ce qui ne signifie d'ailleurs pas pour Bhartṛhari que l'on arrive par la logique à une certitude absolue : il constate simplement que la réflexion doit s'ajouter à l'apport extérieur pour que l'on arrive à une connaissance mieux fondée, ou même parfois pour que l'on arrive à une connaissance quelconque ; mais on n'est pas assuré pour autant de la rectitude parfaite de sa réflexion : ainsi, on a déjà vu que l'inférence *-anumāna-* est nécessaire à la perception même d'un objet, puisque nous n'en percevons qu'une partie à la fois, mais l'inférence elle-même est sujette à variations [2] : « Les choses ayant des pouvoirs différents quand les conditions, le lieu et le temps sont différents, il est extrêmement difficile de les établir parfaitement par inférence. Le pouvoir d'une substance au pouvoir bien connu par rapport à telle ou telle action se trouve empêché parce qu'il se trouve

tyanyathā punaḥ || ekasyāpi ca śabdasya nimittair avyavasthitaiḥ | ekena bahubhiścārtho bahudhā parikalpyate || tasmād adṛṣṭatattvānāṃ sāparādham bahucchalam | darśanaṃ vacanaṃ cāpi nityam evānavasthitam || ... talavad dṛśyate vyoma khadyoto havyavāḍ iva | na cennāsti talaṃ vyomni na khadyota ūtāśanaḥ || tasmāt pratyakṣam apyarthaṃ vidvān īkṣeta yuktitaḥ | na darśanasya prāmāṇyād dṛśyam artham prakalpayet || asamākhyeyatattvānām arthānāṃ laukikair yathā | vyavahāre samākhyānaṃ tatprājño na vikalpayet ||

1. VP I 135 *vedaśāstrāvirodhī ca tarkaścakṣur apaśyatām | rūpamātrāddhi vākyārthaḥ kevalānnāvatiṣṭhate ||*

2. *Ibid.* 32-34 *avasthādeśakālānām bhedād bhinnāsu śaktiṣu | bhāvānām anumānena prasiddhir atidurlabhā || nirjñātaśakter dravyasya tāṃ tām arthakriyām*

associé à une substance différente. Même si une chose a été inférée à grand labeur par d'habiles experts en inférence, elle peut l'être d'une autre manière par d'autres encore plus habiles ».

Que les choses aient des pouvoirs variables qui nous sont inconnus dans leurs variations tient à l'infirmité même de notre connaissance du réel extérieur et au fait qu'elle est emprisonnée dans l'instant : cet aspect du problème de la connaissance qui se rapporte à notre manière d'entrer en relation avec la réalité manifestée, et en dernière analyse à la nature même de la manifestation du réel, nous éloigne déjà de la Mīmāṃsā qui postulait un univers stable de choses perçues telles qu'en elles-mêmes par la simple médiation des sens. Si la perception est partielle, l'inférence n'est plus simplement un moyen de dépasser la perception actuelle de l'objet présent, elle est le complément essentiel à toute perception pour que celle-ci devienne connaissance d'une chose. Mais la chose elle-même est avant tout définie, ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent, comme un ensemble de pouvoirs, un complexe de possibilités d'activités qui s'actualisent dans des effets successifs. Aussi, rien ne nous assure d'avoir une connaissance exhaustive d'un tel complexe, ni de sa possibilité précise d'action dans un contexte déterminé. L'inférence perd donc sa certitude en même temps que la perception perd son autorité *-prāmāṇya-*.

Du côté de la parole concrète, il en est de même : la Mīmāṃsā était toute entière fondée sur « l'examen logique » des textes révélés qui n'étaient pas utilisables tels quels ; mais là encore, les textes se présentaient comme un donné intangible, étalé dans l'espace sonore, pour ainsi dire, plutôt que dans le temps, sur lequel les règles d'interprétation pouvaient s'exercer en toute certitude. Bhartṛhari voit au contraire dans cet étalement nécessaire des textes, la même dispersion temporelle qui affecte notre perception visuelle : notre connaissance du donné révélé subit une dégradation inévitable quand elle doit passer par la formulation concrète des textes, présentant de la réalité unique une infinité de facettes qui sont autant de profils ou de perspectives à dépasser pour rejoindre leur objet réel.

Autant dire que la perception et la parole énoncée (même si c'est un Veda que l'on récite) ne peuvent être *pramāṇa*, moyens de connaissance droite, dans la mesure même où elles nous mettent insuffisamment en rapport avec le réel. On peut même aller jusqu'à affirmer que toute connaissance afférente, c'est-à-dire toute connaissance fondée sur un donné externe, a en elle-même quelque chose de faux, même si cette fausseté est nécessaire à la connaissance elle-même, et c'est précisément ce que fait Bhartṛhari dans un texte déjà partielle-

prati | viśiṣṭadravyasambandhe sā śaktiḥ pratibadhyate || yatnenānumito'pyarthaḥ kuśalair anumātṛbhiḥ | abhiyuktatair anyair anyathaivopapādyate ||

ment cité [1] : « La pureté de la connaissance qui est sans support, c'est le fait d'avoir pour forme la totalité des objets ; c'est pour cette même raison que certains disent de la pureté suprême (de la connaissance) qu'elle est sans forme. En effet, le fait pour la connaissance d'épouser une forme extérieure est une impureté ; c'est comme une souillure qui vient du fait qu'elle est inséparablement liée à la (forme) avec laquelle elle entre en conjonction ».

Mais toute cette critique de la connaissance est faite uniquement du point de vue de l'ontologie. Elle porte donc sur la connaissance abordée de l'extérieur, mais elle indique en même temps que la vraie connaissance n'est pas située au point d'impact de la réalité extérieure sur la substance consciente, qu'elle a plutôt sa source à l'intérieur de la conscience : non seulement l'objet n'est plus perçu mais conçu, non seulement l'examen logique doit obligatoirement compléter l'apport extérieur, mais il est dit aussi que chacun perçoit un objet ou reçoit une parole de façon variable suivant la connaissance qui lui est propre *-svapratyaya-*. C'est la première fois, et sans doute l'unique, que l'on voit apparaître au cœur du brahmanisme une dimension à la fois intérieure et subjective de la connaissance [2], intérieure en ce que quelque chose se passe dans la conscience pour que la connaissance soit connaissance, et subjective en ce que la connaissance est différenciée par l'individualité du sujet [3]. Cependant, on ne peut douter que Bhartṛhari, en brahmane qu'il est — lui qui a d'emblée posé l'Absolu comme identique à la Parole principielle, aux Veda et à la syllabe *om* — ne veuille s'assurer d'un *pramāṇa*, d'un moyen de connaissance droite qui donne une vérité incontestable, et que ce *pramāṇa* n'ait une relation étroite avec la Révélation brahmanique. Il n'a si bien critiqué la connaissance externe que pour lui opposer un *pramāṇa* dont la réalité

1. Cf. ci-dessus p. 271 et VP III *sambandha* 56-57 *sarvārtharūpatā śuddhiḥ jñānasya nirupāśrayā / tato'pyasya parāṃ śuddhim eke prāhur arūpikām // upaplavo hi jñānasya bāhyākārānupātitā / kāluṣyam iva tatrāsya saṃsarge vyatibhedajam //*

2. Quoique cela se situe hors du cadre de cette étude, il faut ici préciser en passant que le Vedānta śaṅkarien admet une analyse de la connaissance en tous points semblables à celle de la Mīmāṃsā, même si l'objet auquel s'applique la connaissance suprême est différent : il s'agit de l'Absolu, du Brahman indifférencié, mais la connaissance de ce Brahman nous est d'abord donnée par la Révélation —*śruti* — telle qu'elle se formule dans les *Upaniṣad*. Ce sont les grandes formules upaniṣadiques — *mahāvākya* — qui, si elles sont proprement accueillies et méditées, produisent en moi l'abolition des effets des autres sources de connaissance. Autrement dit, la transcendance de la *śruti* est portée à son plus haut degré par Śaṅkara. Sans doute les *mahāvākya* sont-ils d'un type tout particulier puisque leur connaissance est la « réalisation » que je suis Brahman, c'est-à-dire la disparition de la dualité sujet-objet. Mais cette disparition du sujet en tant que tel et de l'objet en tant que tel à partir d'un enseignement extérieur n'est possible précisément que parce que l'un et l'autre étaient des apparences.

3. Nous verrons bientôt en quoi consiste cette individualité.

est purement interne et dont le caractère subjectif doit avoir des limites nettement définies.

A. INTUITION ET PAROLE

Quelles que soient les racines traditionnelles de la pensée de Bhartṛhari, il est certain qu'il a dû lui-même se livrer à de véritables observations psychologiques sur le problème de la connaissance. Il a été frappé en particulier par le fait — inaperçu de la Mīmāṃsā et du Nyāya — que l'objet de la connaissance, qu'il soit appréhendé par les sens, compris au moyen de la parole ou simplement apparu à la conscience, n'est pas la chose extérieure, même s'il entretient avec elle un rapport essentiel : l'autonomie de la pensée est telle qu'elle peut se donner des objets indépendamment de tout apport extérieur. Nous l'avons déjà vu au passage [1], mais Bhartṛhari y revient à plusieurs reprises et sous diverses formes, ne serait-ce que pour critiquer l'extrincécisme de la Mīmāṃsā. L'objet de pensée est appelé *buddhiviṣayo 'rthaḥ*, « objet du domaine de la pensée », *bauddhārtha*, « objet pensé » ou « mental », *āntarārtha*, « objet interne » par opposition au *bāhyavastu*, à la « chose extérieure » ; il est différent de cette chose extérieure puisque son existence est simplement « assumée par la pensée », *aupacārika*.

C'est évidemment l'objet d'une phrase énoncée qui requiert avant tout la position de cet objet mental, nous pourrions dire « du sens » pour le distinguer de l'objet externe, encore qu'il faille se garder de transposer telle quelle notre notion du sens sur l'objet mental de Bhartṛhari. Le sens de la phrase ne correspond pas, quoique la Mīmāṃsā le prétende, à des choses extérieures ; il a une unité qui n'est pas celle du sens des mots juxtaposés et qu'il faut comprendre comme quelque chose de nouveau [2] : « De même que, dans le cas d'un (composé) comme *gaurakhara* (lit. « âne blanc », en fait, nom d'une espèce d'âne sauvage), aucun des sens exprimés par les mots (formant le composé) n'est connu d'aucune manière dans l'ensemble (du composé), quoique l'on perçoive (les mots), de même l'être du sens relié qui est connu par les sens des mots (d'une phrase) n'est pas aidé par la connaissance du sens des mots ». Il y a plus : il arrive que l'on puisse comprendre une phrase avant qu'elle n'ait été entièrement énoncée. La pensée anticipe

1. Cf. ci-dessus p. 286.

2. VP II 218-219 *padavācyo yathā nārthaḥ kaścid gaurakharādiṣu / satyapi pratyaye'tyantaṃ samudāye na gamyate // samanvita ivārthātmā padārthair yaḥ pratīyate / padārthadarśanaṃ tatra tathaivānupakārakam //*

alors sur le donné et peut dans une certaine mesure s'en passer [1] : « Quand la pensée parvient à identifier (ce dont il s'agit), il arrive parfois qu'un seul phomène fasse connaître le sens d'une phrase ».

Sur un autre point également, l'extrincécisme de la Mīmāṃsā doit reculer pour faire sa place à la spontanéité de la pensée : les spécialistes du Veda en effet soutiennent que la relation entre le mot et l'objet qu'il dénote, toute éternelle qu'elle soit, doit être apprise par enseignement ou par la vue répétée de l'usage du mot chez les autres. La connaissance du langage, comme toute autre connaissance viendrait donc uniquement de l'extérieur ; elle serait aussi le fruit d'une perception particulière. Pour Bhartṛhari, une telle conception de l'apprentissage est insuffisante ; non que l'on puisse nier le rôle apparent de la répétition, mais celle-ci n'a d'effet que parce qu'elle est précédée dans la pensée d'une première connaissance, ou d'une possibilité de connaissance [2] : « On voudrait en effet que l'acquisition du sens de la parole soit due à la répétition, et cette répétition est faussement déterminée comme naturelle et sans commencement ». A cette remarque fait écho celle-ci [3] : « C'est seulement par un examen répété que des experts parviennent à discerner — d'une manière non communicable aux autres — une pierre précieuse, une pièce de monnaie, etc. ; cette (connaissance) n'est pas inférable ». La répétition existe bien ; elle est même concrètement le seul moyen de connaître extérieurement décelable en certains cas ; reste que seuls les experts (*tadvid* : « celui qui sait déjà cela ») peuvent se livrer à cet examen répété avec succès, et qu'ils ne peuvent rendre compte aux autres de la certitude à laquelle ils arrivent. Les autres doivent les croire sur parole. La répétition participe donc à cette « fausseté » de tous les moyens externes de connaissance.

Ainsi la compréhension intellectuelle non formulée et non formulable que Bhartṛhari décèle au-delà de tout matériel de connaissance n'est pas simplement conçue comme un acte de connaissance particulier, comme une intuition instantanée. Elle est manifestation ou actualisation d'une connaissance qui est déjà là et qui, seule, donne aux moyens externes leur fécondité : c'est à la fois et inséparablement l'intuition et l'intelligence, peut-on dire en première approximation. En fait la connaissance est l'autre face de la manifestation de l'éternel dans le temps, le côté sujet qui répond au côté objet étudié dans le chapitre précédent [4] : « Dans l'appréhension séparée des objets, une

1. *Ibid.* 40 *so'yam ityabhisambandho buddhyā prakramyate yadā / vākyārthasya tadaiko'pi varṇaḥ pratyāyakaḥ kva cit //*

2. *Ibid.* 237 *athābhyāsaṃ hi vāgarthe pratipattiṃ samīhate / svabhāva iva cānādir mithyābhyāso vyavasthitaḥ //*

3. VP I 35 *pareṣām asamākhyeyam abhyāsād eva jāyate / maṇirūpyādivijñānaṃ tadvidāṃ nānumānikam //*

4. VP II 145-152 *vicchedagrahaṇe'rthānām pratibhānyaiva jāyate / vākyārtha*

intuition *-pratibhā-* se produit qui est toute autre (que la connaissance d'objets séparés). C'est elle que l'on appelle « sens de la phrase » quand elle est produite par le sens des mots. Elle n'est exprimable d'aucune manière aux autres, mais elle est réalisée par un processus propre à chaque être individuel *-pratyātmā-* et n'est pas explicable même par son auteur. Elle opère comme une fusion des sens et, sans qu'on y réfléchisse, elle devient comme la totalité des formes et se trouve être le domaine (de la connaissance). Qu'elle soit directement produite par la parole (reçue de l'extérieur) ou qu'elle prenne la forme des impulsions (internes de la parole, laissées par des usages antérieurs), personne ne se passe d'elle quand il s'agit de savoir ce que l'on doit faire. Tout le monde la reconnaît comme moyen de connaissance droite *-pramāṇa-*. C'est également sous son emprise que les bêtes savent se mettre à agir. De même que l'on observe, sous l'effet de la cuisson, dans des substances particulières (comme le lait), des pouvoirs comme celui de (produire) du lait aigre qui ne sont pas dûs à un effort, de même en est-il pour les intuitions chez les êtres qui les possèdent. Qui change le chant du coucou mâle au printemps ? Qui enseigne aux créatures à se faire un gîte, etc. ? Quel est celui, parmi les bêtes sauvages et les oiseaux, qui, par l'usage, (leur enseigne) comment manger, aimer, haïr, nager, etc., actions bien connues parmi les descendances de (toutes) leurs espèces ? »

L'affirmation est claire : c'est cette intuition intérieure, ce jaillissement de l'idée en son point d'émergence que les êtres vivants suivent comme autorité ultime, moyen de connaissance droite *-pramāṇa-*. Première remarque : cette intuition, que nous continuerons à appeler ainsi malgré le caractère peu satisfaisant de la traduction, n'est pas spécifiquement intellectuelle. Elle n'est pas seulement compréhension ou surgissement d'une idée, mais aussi bien savoir-faire ; elle couvre aussi pratiquement tout le domaine qui pour nous serait celui de l'instinct et, à ce titre, est identique chez les hommes et les animaux. D'autre part, elle peut surgir de deux manières : soit à l'occasion de parole entendues, soit de façon purement interne, grâce au pouvoir latent de la parole qui se trouve en chaque conscience. Il faut ici compléter le texte juste cité par un passage du *Brahmakāṇḍa* [1] : « Ceux

iti tām āhuḥ padārthair upapāditām // idaṃ tad iti sānyeṣām anākhyeyā kathaṃ cana / pratyātmavṛttisiddhā sā kartrāpi na nirūpyate // upaśleṣam ivārthānāṃ sā karotyavicāritā / sārvarūpyam ivāpannā viṣayatvena vartate // sākṣācchabdena janitām bhāvanānugamena vā / itikartavyatāyāṃ tāṃ na kaścid ativartate // pramāṇatvena tāṃ lokaḥ sarvaḥ samanupaśyati / samārambhāḥ pratīyante tiraścām api tadvaśāt // yathā dravyaviśeṣāṇām paripākair ayatnajāḥ / mandādiśaktayo dṛṣṭāḥ pratibhās tadvatāṃ tathā // svaravṛttiṃ vikurute madhau puṃskokilasya kaḥ / jantvādayaḥ kulāyādikaraṇe kena śikṣitāḥ // ākāraprītyabhidveṣaplavanādikriyāsu kaḥ / jātyanvayaprasiddhāsu prayoktā mṛgapakṣiṇām //

1. VP I 120-126 *śabdasya pariṇāmo'yam ityāmnāyavido viduḥ / chandobhya*

qui connaissent la révélation savent que cet (univers) est une transformation de la parole. A l'origine, cet univers s'est manifesté uniquement à partir des versets védiques. Tout mode d'action en ce monde est fondé sur la parole ; même un bébé en a la connaissance grâce aux dispositions acquises dans ses (vies) antérieures. Le premier mouvement des organes (de la parole), la première poussée du souffle vers le haut (pour émettre un son), le premier choc sur les points d'articulation ne (se produiraient) pas sans l'impulsion (déjà là) de la parole. En ce monde, il n'y a pas d'idée qui ne prenne la forme de la parole ; toute connaissance apparaît comme pénétrée de la parole. Si la connaissance perdait sa forme éternelle de parole, la lumière n'éclairerait plus, car c'est elle qui fait reconnaître. C'est elle qui est le fondement de toutes les sciences, de tous les arts et de toutes les industries. C'est grâce à elle que toute chose produite est distinguée (des autres). Elle est la conscience externe et interne des êtres transmigrants. Il n'y a pas d'espèce où la conscience existe sans cet aspect ».

Ce qui déconcerte à première vue un lecteur occidental dans de tels énoncés, c'est le mélange d'affirmations qui relèvent pour nous de l'empirisme pur et d'autres qui, au contraire, iraient dans le sens de l'innéité des idées. Si même on avait coupé le texte de manière à commencer un vers plus loin (« Tout mode d'action en ce monde... ») c'est la nuance empiriste qui aurait dominé : l'intuition, toute inexprimable qu'elle soit en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'indifférenciée et immédiate, est inséparable de la parole. Même le non-formulable est encore parole, et cette parole purement interne jaillit toujours d'autres paroles, que celles-ci soient proférées actuellement ou que leur pouvoir, gardé de vies antérieures, s'actualise en une nouvelle intuition. La parole serait, somme toute, ce qui fournit une structure à l'intuition [1]. Elle doit donc en un sens préexister à toute activité comme le savoir ou le pouvoir de cette activité. Mais Bhartṛhari nous dit que ce pouvoir nous est transmis des vies antérieures. Tantôt il parle de *bhāvanā*, « le pouvoir de faire exister », tantôt il emploie le terme *saṃskāra* qui connote tout à la fois la préparation rituelle, donc la purification, et une disposition acquise en vue d'un effet à produire. De toutes façons, les deux termes impliquent que le pouvoir de la parole serait en nous par acquisition antérieure, c'est-à-dire par l'usage

eva prathamam etad viśvaṃ vyavartata || itikartavyatā loke sarvā śabdavyapāśrayā | yām pūrvāhitasaṃskāro bālo'pi pratipadyate || ādyaḥ karaṇavinyāsaḥ prāṇasyordhvaṃ samīraṇam | sthānānām abhighātaśca na vinā śabdabhāvanām || na so'sti pratyayo yaḥ śabdānugamād ṛte | anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsate || vāgrūpatā ced utkrāmed avabodhasya śāśvatī | na prakāśaḥ prakāśeta sā hi pratyavamarśinī || sā sarvavidyāśilpānāṃ kalānāṃ copabandhanī | tadvaśād abhiniṣpannaṃ sarvaṃ vastu vibhajyate || saiṣā saṃsāriṇāṃ saṃjñā bahir antaśca vartate | tanmātrām avyatikrāntaṃ caitanyaṃ sarvajātiṣu ||

1. La parole est donc ici clairement l'équivalent du λόγος grec.

antérieur de la parole. Peut-être n'est-on pas réellement sorti de l'extrincécisme de la Mīmāṃsā ?

Cependant, la parole n'est pas seulement structure de la connaissance, elle est la conscience elle-même *-saṃjñā-*, l'étoffe de l'*ātman*, pourrait-on dire, en accord avec la fin du texte cité. Le terme *saṃjñā* signifie d'ailleurs à la fois « conscience » et « nom » ; il est privilégié par conséquent pour exprimer cette conscience qui est parole, pouvoir de connaître, c'est-à-dire de nommer les choses pour s'en servir ; Bhartṛhari ne nous dit-il pas que si la connaissance n'avait pas éternellement la forme de la parole, la lumière n'éclairerait plus ? Autant dire qu'il n'y a de connaissance que nommée, qu'identifiée par le langage, et que la perception elle-même nous laisserait aveugle aux choses si le langage ne nous permettait pas de les connaître. Il est d'ailleurs aussi impossible de séparer la conscience du pouvoir de nommer que de distinguer la parole du langage : le nom d'une chose est gros de son usage et donc de la phrase qui exprimerait la manière de s'en servir. Parole et langage s'identifient à la conscience elle-même, au point que chez les animaux qui semblent dépourvus de langage quoique capables d'une certaine connaissance, on suppose un pouvoir interne de la parole : la conscience « interne » de notre texte est celle qui ne s'exprime pas extérieurement par la parole, la conscience externe est au contraire celle qui, chez les hommes, s'extériorise par la parole. Si donc parole et conscience sont identifiées, on ne peut purement et simplement accepter le pouvoir de la parole comme un apport externe ; le fait d'ailleurs que les vies antérieures n'ont pas eu de commencement suffirait à interdire de poser à l'origine un apprentissage de la parole purement externe, eût-il comme maître Dieu lui-même [1].

Enfin l'intuition se présente comme la fine pointe de la conscience qui doit s'épanouir (sinon s'exprimer réellement) en parole concrètes [2] : « Le pouvoir qui réside dans les mots est le seul soutien de cet univers. Il est (comme) l'organe visuel grâce auquel l'être de l'intuition est connu sous forme divisée ». Cela nous ramène au début du texte précédemment cité : si l'intuition se manifeste ou se déploie dans les paroles

1. Il faut ici prévenir une interprétation en apparence plus subtile du texte, mais qui nous éloignerait de tout le contexte : les êtres vivants sont ici appelés *saṃsārin* — « être transmigrant » —, non pas par opposition à ceux qui échappent au *saṃsāra* pour aller vers la délivrance, mais parce qu'il est explicitement dit que le pouvoir de la parole vient en nous des naissances antérieures : la transmigration, si l'on peut dire, est de l'essence de l'être conscient. De même si l'on dit que « en ce monde — *loke* —, il n'y a pas d'idée qui ne prenne la forme de la parole », c'est par référence à la tradition grammaticale qui s'appuie essentiellement sur l'usage — *vyavahāra* — reçu dans le monde — *loka* —, et non par opposition à un plan supérieur de la connaissance qui ne s'appuierait plus sur la parole. Le seul plan supérieur de la connaissance se situe au niveau de l'intuition par opposition à la parole formulée, mais cette intuition est encore parole.

2. VP I 118 *śabdeṣvevāśritā śaktir viśvasyāsya nibandhanī | yannetraḥ pratibhātmāyam bhedarūpaḥ pratīyate ||*

concrètes, c'est qu'en fait il faut considérer la parole comme étoffe universelle des choses et en particulier de la conscience, ce qui ne fait d'ailleurs que nous rappeler l'enseignement relatif à la Parole principielle sur lequel s'ouvre le Vākyapadīya [1]. Evidemment ce vers où le *cosmos* est assimilé à une manifestation des versets védiques [2] est une réminiscence de la *Taittirīyasaṃhitā* I 6 11 4, où Prajāpati, le créateur, est « fait de versets », *-chāndasya-* ; d'autre part, il reprend la kā. I 17 du VP où l'*ātman* purifié lui-même est dit « fait de versets » à l'instar de Prajāpati. La Parole principielle qui a pour « figure » le Veda (I 5) se manifeste donc d'une part sous la forme de l'univers entier, l'univers matériel, domaine objectif sur lequel la connaissance et l'activité humaines doivent avoir prise. D'autre part, c'est elle aussi qui *est* la conscience des êtres vivants et leur connaissance, à partir de laquelle elle se déploie en paroles et en actions concrètes ordonnées à la connaissance exprimée ou non. Nous retrouvons donc la triade sujet-objet-connaissance que la kā.I 4 nous donnait déjà comme structure du triple déploiement de l'unique Parole *-śabdatattva-* [3] : « Cet Un, qui tient toutes choses en germe et qui se présente sous de multiples formes : celle du sujet qui éprouve, celle de la chose éprouvée et celle de l'expérience elle-même... » « C'est toujours la même Réalité unique qui apparaît du côté de l'objet et du côté du sujet connaissant, aussi y a-t-il un certain parallélisme du traitement de ces deux aspects corrélatifs ; ainsi, après nous avoir dit que la connaissance d'une forme extérieure est « impure », Bhartṛhari ajoute qu'il en est de même pour l'objet lui-même de la connaissance qui a un support dans la réalité extérieure [4] : « De même que la connaissance, à cause d'une silhouette (extérieure qui l'informe) est déterminée à l'état impur, de même l'objet de connaissance qui a un support (partiel dans le réel perçu) est éloigné de sa forme propre ».

L'intuition *-pratibhā-* est donc le point par lequel la conscience de l'être vivant communie à la Parole principielle en s'identifiant à elle. Elle retrouve « la forme propre », c'est-à-dire la totalité de l'objet en même temps que la pureté de la connaissance — c'est-à-dire la totalité des objets (VP III *sambandha*° 56) — dans l'unité avec l'Absolu. C'est en elle que se réalise l'immédiateté nécessaire à un *pramāṇa*. Elle est donc l'unique moyen de connaissance droite et tout autre moyen de connaissance lui est subordonné, y compris la perception : l'unité de la connaissance est réalisée comme celle du réel,

1. Cf. ci-dessus p. 272 sqq.
2. Pour l'emploi des termes *pariṇam* et *vivṛt* cf. *Vākyapadīya* Introd. p. 7 sqq. qui renvoie à Gaurinath Śastri *The Philosophy of Word and Meaning* p. 54 sqq.
3. Cf. le texte ci-dessus p. 272.
4. Cf. ci-dessus p. 314 et VP III *sambandha*° 58 *yathā ca jñānam ālekhād aśuddhau vyavatiṣṭhate / tathopāśrayavān arthaḥ svarūpād viprakṛṣyate //*

ce qui est normal. On peut cependant s'interroger sur cette unité indifférenciée [1]. En quoi est-elle encore connaissance ? Comment peut-on parler encore de « forme propre » des objets connue par elle, ou de savoir-faire particulier qu'elle constituerait ? Avouons que cette notion nous apparaît au premier abord comme relevant du vocabulaire mystique plus que d'une gnoséologie au sens le plus large du terme, ce qu'elle est cependant chez Bhartṛhari [2]. Elle est d'ailleurs apparue comme telle à la tradition ultérieure, comme le prouve déjà le commentaire de Harivṛṣabha sur VP I 14, où l'intuition *-pratibhā-* se trouve intégrée à un processus de type yogique qui comporte quatre stades [3]. Or il n'y a pas trace d'une connaissance ou d'un état quelconque de la conscience supérieur à *pratibhā* (quoiqu'il y ait des différences individuelles de l'intuition). D'autre part, lorsqu'en I 142 Bhartṛhari décrit trois états différents de la parole : *vaikharī*, *madhyamā* et *paśyantī*, Harivṛṣabha est visiblement gêné par cette tripartition, à laquelle il substitue subrepticement une division en quatre en s'appuyant sur un verset védique [4] ; Bhartṛhari ne s'explique d'ailleurs nulle part sur ces trois états : on ne sait à quoi ils correspondent pour lui et il n'est que trop évident qu'ils sont l'écho d'une tradition connue de lui et qu'il intègre ainsi superficiellement à son système. Puṇyarāja, beaucoup plus tard sans doute, quoique l'on ignore tout de la date à laquelle il a commenté les deux premiers *kāṇḍa* du *Vākyapadīya*, identifie, sous la même kārikā I 14, *paśyantī*, l'état de la parole apparemment le plus indifférencié pour Bhartṛhari (encore qu'il n'en dise rien) et *pratibhā* [5] : « Après avoir accédé à l'état non mêlé de la parole qu'on appelle *madhyamā* (« la moyenne »), il atteint l'intuition *-pratibhā-*, appelée *paśyantī* (« la voyante ») qui est la forme originelle des modifications phénoménales de la parole. De cette parole appelée intuition qui n'est que l'être en général *-sattā-*, il accède à la forme originelle suprême *-parām prakṛtim-* où la trace de toutes les modifications phénoménales de la parole a disparu

1. Bhartṛhari insiste sur son indifférenciation surtout quand il traite du sens de la phrase par opposition aux sens des mots séparés qui la composent, et l'on a vu que le sens de la phrase est précisément une forme de l'intuition, celle qui se produit quand des paroles sont prononcées par un interlocuteur. Cf. ci-dessous ch. iii B.
2. Peut-être retrouvons-nous ici une difficulté parallèle à celle que nous rencontrions pour expliquer la multiplicité de la manifestation de l'Un. La solution de ces deux difficultés pourrait être d'ordre historique plutôt que d'ordre philosophique.
3. Cf. *Vākyapadīya* p. 48 et n. 2.
4. *Ibid.* p. 176 sqq., n. de la p. 180 et Introd. pp. 5-7.
5. VP I 14 (Benares Sanskrit Series) comm. attribué à Puṇyarāja, p. 8 *so'vyatikīrṇāṃ vāgavasthām madhyamākhyām adhigamya vāgvikārāṇām prakṛtim paśyantyākhyām pratibhām upaiti tasmācca sattāmātrāt pratibhākhyācchabdāt pūrvayogabhāvanābhyāsāt pratyastamitasarvavikārollekhām parām prakṛtim pratipadyate.*

grâce à une répétition des impulsions (venues) de l'usage antérieur (de la parole, ou : d'une union *-yoga-* antérieure avec la Parole) ». Ce texte de Puṇyarāja, comme celui de Harivṛṣabha d'ailleurs, commente le fragment de la kārikā I 14 qui dit de la Grammaire qu'elle est « la porte du salut ». Ici la grammaire, à laquelle Bhartṛhari pensait effectivement, est perdue de vue au profit d'une doctrine mystique de la Parole qui permet l'ascension vers un Absolu indifférencié. C'est encore cette interprétation mystique qui, définitivement imposée par l'œuvre de Nāgeśa au XVIII[e] siècle, oblige Gopinath Kaviraj, dans son article sur *pratibhā*[1], à distinguer un sens « secondaire » du terme quand il désigne un savoir-faire instinctif. Mais le texte de Bhartṛhari sur *pratibhā* cité plus haut ne porte pas davantage trace de cette distinction entre deux sortes d'intuitions, l'une qui serait une connaissance mystique et l'autre l'instinct. D'autre part, rien n'autorise à identifier *paśyantī* et *pratibhā* : les trois états de la parole trop rapidement énumérés par Bhartṛhari doivent en réalité correspondre à trois moments de toute expression par la parole : celui où l'idée *-pratibhā-* surgit à l'état indifférencié accompagnée indissolublement de son expression verbale également indifférenciée (*payśantī*), celui où mentalement on déploie l'expression indifférenciée en mots (*madhyamā*), celui, enfin, où la parole est proférée (*vaikharī*, « l'étalée », — mais le sens de ce terme est obscur —) pour donner à comprendre un sens à l'interlocuteur. Si donc il fallait identifier *paśyantī* à autre chose qu'elle-même, ce serait plutôt au *sphoṭa*[2], l'unité verbale indivise, la phrase à l'état indifférencié et non-successif, qu'à l'intuition *-pratibhā-*. Mais le *sphoṭa* est clairement identifié par Bhartṛhari à la Parole principielle, et la tradition ultérieure a vu en cette dernière la même chose que *parā* (« la suprême »), c'est-à-dire le quatrième état de la parole distingué par la tradition āgamique et grammaticale et qui ne peut avoir de signification que mystique. Par contre *paśyantī*, « la voyante », et *pratibhā* (lit. « lumière réfléchie ») ont paru s'accorder tout naturellement.

Le texte du *Vākyapadīya* tel qu'il nous est parvenu ne nous donne pas la possibilité de préciser davantage la position de Bhartṛhari sur ce point. Mais une chose au moins est sûre : il a dû s'insérer dans une tradition, tant pour la distinction des états de la parole que pour la notion de *pratibhā*. On peut même penser qu'il a connu par son maître en grammaire lui-même quelque chose des spéculations āgamiques du Kaśmīr, un des principaux centres d'influence du tantrisme dans l'Inde : la fin du second *kāṇḍa* du VP nous apprend que la tradition pāṇinéenne, après un temps d'oubli, a été renouée par Candrā-

1. *The Doctrine of Pratibhā in Indian Philosophy* p. 16.
2. Cf. ci-dessous ch. III A.

cārya (sans doute le bouddhiste Candragomin) et les autres qui l'ont rapportée « de la montagne »[1]. La place centrale de la notion de *śakti*, pouvoir de manifestation et d'expression à la fois, dans la pensée du disciple de Vasurāta serait un autre indice de ses attaches āgamiques[2]. La difficulté historique réside pour nous dans ce fait que les *āgama*[3] qui nous sont parvenus, tant du côté śivaïte que du côté viṣṇuite, sont plus récents que le *Vākyapadīya* : ceux du Trika en particulier citent Bhartṛhari. Que nous n'ayons pas de textes très anciens ne signifie pas toutefois que les courants religieux représentés par les *āgama* soient récents, mais plutôt qu'ils n'ont trouvé leur expression sanskrite que tardivement. A son tour ce fait signifie très vraisemblablement que le śivaïsme et le viṣṇuisme tantrisés n'ont pénétré que lentement dans les sphères orthodoxes de la société hindoue.

Sans vouloir donc nous débattre dans un problème de dates qui, dans l'Inde, a toujours les plus grandes chances de rester sans solution, on peut cependant constater que des textes qui nous apparaissent comme anciens — antérieurs sans doute à ceux du śivaïsme du Kaśmīr — nous présentent déjà une théorie des quatre états de la parole toute élaborée. De l'*Ahirbudhnya-Saṃhitā*, Schrader avait de bonnes raisons de penser qu'elle avait été écrite entre 300 et le VIII[e] siècle et qu'elle avait été, non seulement connue, mais écrite au Kaśmīr[4]. Elle fait partie des *saṃhitā* viṣṇuites, et nous savons que le viṣṇuisme a été puissant au Kaśmīr avant le triomphe du Trika et autres courants śivaïtes. Les quatre états de la parole qu'elle décrit — *parā*, *paśyantī*, *madhyamā*, *vaikharī*[5] — sont des étapes de la manifestation de *śabdabrahman*, le Brahman-Son, qui n'est lui-même qu'une étape dans la manifestation de l'univers, l'aspect « nom » corrélatif d'un aspect

1. VP II 489.
2. G. Kaviraj (*op. cit.*, p. 11) prend cette affinité entre Bhartṛhari et la tradition āgamique du Kaśmīr comme un fait établi. Mais la relation n'est attestée que beaucoup plus tard, en particulier après que le śivaïsme du Kaśmīr eût produit ses œuvres majeures. Il est vrai que Kaviraj croit également pouvoir attribuer à Bhartṛhari la notion d'*avidyāśakti*, de « pouvoir de l'ignorance métaphysique », qui est absente de son œuvre.
3. On appelle *āgama* au sens propre les textes de base des courants śivaïtes tantrisés, tant ceux du Kaśmīr que ceux du Sud de l'Inde. Ce sont eux qui font autorité à l'intérieur des différentes sectes, à la fois comme la Révélation — *śruti* — et comme les aphorismes — *sūtra* — des écoles philosophiques du brahmanisme orthodoxe. Les textes de base des sectes viṣṇuites correspondantes sont plutôt appelés *saṃhitā* — « collections » —, mais on emploie ici le terme *āgama* et celui de tradition āgamique au sens large où il englobe le śivaïsme et le viṣṇuisme, l'accent étant mis alors sur une même coloration tantrique des systèmes. Pour une théorie du tantrisme et de sa signification dans le complexe religieux hindou, cf. l'article déjà cité de L. Dumont, *Le renoncement dans les religions de l'Inde*, p. 60 sqq.
4. Cf. O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, pp. 94-99 pour le détail de sa démonstration.
5. Cf. *Ahirbudhnyasaṃhitā*, pp. 148 sqq.

« nommé » (*bhūti*). D'autre part, ces quatre étapes de la parole sont mises en rapport avec les plexus yogiques et correspondent par conséquent à un *yoga* particulier. Elles ont donc une signification à la fois cosmique et mystique caractéristique d'une doctrine tantrique : celle-ci en effet se distingue radicalement de l'acosmisme de type vedāntique en ce qu'elle utilise l'univers manifesté comme une échelle pour l'ascension mystique.

D'autre part, la *Nandikeśvarakāśikā* présente encore plus d'intérêt pour notre propos : ce texte de 27 *kārikā*, non datable, mais dont la brièveté même semble indiquer l'ancienneté (on est vite devenu intarissable dans l'Inde sur les aspects mystiques de la Parole, surtout après le succès du śivaïsme du Kaśmīr) [1] témoigne d'une jonction entre le śivaïsme et la grammaire de l'école pāṇinéenne, puisqu'il se présente comme un commentaire non grammatical sur les *Śivasūtra*, les premiers *sūtra* de l'*Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini qui énoncent les phonèmes de l'alphabet sanskrit de façon systématique : Nandikeśvara met les classes de phonèmes en rapport respectivement avec un aspect du cosmos, à commencer par l'Absolu lui-même. Ainsi sous le *sūtra* 1 (*a-i-u-ṇ*, le *ṇ* final n'étant là que pour clore la série énoncée), il commente [2] : « Le *a* a pour forme le Brahman ; il est sans qualités ; se fondant sur le *i* qui est l'aspect « conscience » dans toutes les choses, *u* est ce qui a le monde animé pour forme, *ṇ* est le Seigneur. Le *a*, premier de tous les phonèmes, est la lumière, le Seigneur suprême. Le premier phonème joint au dernier (*h*) devient *aham* — « moi » —. Tout ce monde qui est d'abord pur connaître *-jñapti-* est fait de *parā* (« la suprême [Parole] »). Du connaître vient *paśyantī* — « la voyante » — et de celle-ci *madhyamā* — « la moyenne » —, selon la tradition. De celle-ci (vient) *vaikharī* — « l'étalée » — qui se trouve dans la bouche, appelée *viśuddhacakra* — « le cercle pur » —. On considère qu'elle est la même que la parole « moyenne » quand celle-ci atteint le point où la création est manifestée », etc. Le double registre cosmologique et yogique est ici présent, puisque, tout en mettant les états de la Parole en rapport avec l'univers manifesté ou non Nandikeśvara mentionne le terme traditionnel *-viśuddhacakra-* qui désigne dans la gorge le niveau des cordes vocales où la parole vient se déployer vers l'extérieur. La suite du texte mentionne entre autres la *māyā* (sous le

1. De toutes façons, même si le texte devait être nettement postérieur à Bhartṛhari, il reste intéressant comme témoignage, précisément, de cette union du śivaïsme et des *sūtra* de Pāṇini, en dehors de l'influence de Bhartṛhari.

2. *Nandikeśvarakāśikā* 3-6 *akāro brahmarūpaḥ syānnirguṇaḥ sarvavastuṣu / citkalām iṃ samāśritya jagadrūpa uṇ īśvaraḥ // akāraḥ sarvavarṇāgryaḥ prakāśaḥ parameśvaraḥ / ādyam antyena saṃyogād aham ityeva jāyate // sarvam parātmakam pūrvaṃ jñaptimātram idaṃ jagat / jñapter babhūva paśyantī madhyamā vāk tataḥ smṛtā // vaktre viśuddhacakrākhye vaikharī sā matā tataḥ / sṛṣṭyāvirbhāvam āsādya madhyamā vāk samā matā //*

second *sūtra*) qui est identique au monde, et une liste de « principes » cosmiques *-tattva-* qui évoquent un Sāṃkhya, non seulement plus ancien que le Sāṃkhya classique [1], mais de plus non dualiste.

L'auteur de la *Kāśikā* ne prétend pas innover, puisqu'il se réfère à la tradition de la manière la plus habituelle *-smṛta-*, on pourrait même dire la plus orthodoxe, le śivaïsme du Kaśmīr employant volontiers l'expression *ityāgamaḥ*. Cependant il se place en dehors des traditions āgamiques plus clairement en reprenant les phonèmes selon leur classification chez Pāṇini. D'autre part, la structure des correspondances phonèmes-cosmos est très différente de celle que l'on trouve dans ces traditions, śivaïtes ou viṣṇuites : celles-ci se placent dans une perspective évolutive en montrant l'émergence successive des phonèmes comme un des aspects du déploiement de l'univers. L'*Ahirbudhnya Saṃhitā* en particulier montre comment les voyelles apparaissent dans la Parole en *parā*, et celle-ci est en même temps située dans le microcosme qu'est le corps du *yogin*, au *mūladhāra*, c'est-à-dire au plexus qui se trouve au niveau des organes génitaux. *Paśyantī* est la Parole qui s'est élevée au niveau du nombril ; de là — « faite d'action » — *kriyāmayī-*, elle monte jusqu'au lotus du cœur où apparaît pour la première fois la relation d'exprimé à expression verbale. Enfin elle atteint la gorge d'où se déploient les unes après les autres les consonnes [2]. Il faut noter toutefois que la *Saṃhitā* ne semble pas connaître d'autres noms que *parā* et *paśyantī*. Les deux dernières étapes ne portent pas de nom distinct et c'est toujours *paśyantī* qui passe d'un *cakra* — « plexus » (lit. « cercle ») — à un autre, ce qui pourrait aussi témoigner de l'ancienneté du texte [3]. A cette description dynamique de la *Saṃhitā* s'oppose le tableau statique de la *Kāśikā* : celui-ci fait penser plutôt à une classification totémique [4] qu'à un ordre d'évolution, et la correspondance des principes cosmiques avec les classes de phonèmes est commandée uniquement par l'ordre habituel d'énonciation des uns et des autres. L'énumération des

1. Le grand nombre des *tattva* — « principes cosmiques » — mentionnés par l'*Ahirbudhnyasaṃhitā* est un des arguments dont s'est autorisé Schrader pour attribuer une date relativement ancienne à ce texte : en fait, s'agit-il d'un Sāṃkhya plus ancien que le Sāṃkhya classique ou d'un courant étranger au Sāṃkhya proprement dit ? Toute doctrine de type évolutionniste dans l'Inde a conçu la manifestation de l'univers par déboîtement progressif, du plus au moins subtil, de principes cosmiques qui, en dernier ressort, remontent tous aux *Upaniṣad* anciennes.

2. *Ahirbudhnyasaṃhitā* XVI 43 sqq. Les voyelles apparaissent au niveau de *parā* (associée au bas du corps) pour rendre compte du fait d'observation qu'elles seules « sonnent » et sont donc portées par le souffle. Celui-ci est supposé monter du bas du corps.

3. Quoique l'on puisse toujours invoquer l'argument des traditions parallèles et concomitantes légèrement différenciées.

4. Je pense ici à la théorie totémique telle que l'explique M. Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui* (PUF, 1962) et *La Pensée sauvage* (Plon, 1962).

quatre états de la parole, chacun pourvu de son nom technique cette fois, est elle-même artificiellement insérée après une première description des voyelles : sans doute l'auteur veut-il indiquer par là que les états de la parole sont précisément des étapes de l'évolution cosmique à partir de l'Absolu indifférencié, mais on ne voit pas comment ils correspondent aux phonèmes qui suivent. Les deux textes nous mettent donc en présence de deux traditions séparées, et la *Nandikeśvarakāśikā*, tout en gardant en gros des « principes » *-tattva-* qui rappellent ceux de la *Saṃhitā* ou des *āgama*, se rapproche davantage du brahmanisme classique par l'univers statique qu'il substitue à la vision dynamique de la littérature tantrique : c'est la notion même de *śakti* qui s'estompe pour redonner la primauté à la « chose en soi ».

Quant à la notion de *pratibhā* — « intuition » —, plus fondamentale dans la pensée de Bhartṛhari que la distinction des états de la parole, elle ne semble pas avoir fait fortune dans la tradition āgamique[1] postérieure à Bhartṛhari. Elle a dû exister cependant puisque Kṣemarāja dans son *Pratyabhijñāhṛdaya* et Rāmakaṇṭhācārya dans son commentaire sur les *Spandakārikā*, citent un vers évidemment śivaïte qui mentionne *pratibhā*[2] : « Cette *pratibhā* qui est recouverte par la succession de chacun des sens de mots (i.e. des objets), elle est le Seigneur suprême, le Connaissant *-pramātṛ-* qui a pour forme la conscience sans succession et infinie ». Leidecker traduit ici *pratibhā* par « reflection ». Le terme conviendrait moins bien qu' « intuition » pour exprimer la *pratibhā* de Bhartṛhari, mais il suggère une utile comparaison entre les deux emplois du mot *pratibhā* : l'intuition de notre Grammairien est le point d'émergence de l'idée au moment précis où elle va se déployer en mots pour s'exprimer au dehors, tout comme le « reflet » de la tradition āgamique est le point d'émergence de la diversité empirique dans la conscience du Seigneur tourné vers la manifestation de l'univers juste avant le déploiement effectif de cette diversité.

Ainsi, sans pouvoir retrouver les racines historiques de la doctrine de *pratibhā* chez Bhartṛhari, nous pouvons la rattacher à un faisceau de traditions tantrisées qui nous aidera, par comparaison, à préciser

1. Quoi qu'en dise Gopinath Kariraj (*op. cit.*, p. 113 sqq.) après avoir, sans plus, identifié *vimarśa* et *pratibhā* (p. 115).

2. *Pratyabhijñāhṛdaya*, Adyar Library, 1938, p. 95 et *Spandakārikā* avec *Vivṛti* de Rāmakaṇṭhācārya Kashmir Series of Texts and Studies, 1913, p. 6 *yā caiṣā pratibhā tattatpadārthakramarūṣitā / akramānantacidrūpaḥ pramātā sa maheśvaraḥ //* Rāmakaṇṭhācārya, *ibid.* p. 8, cite un autre vers où figure le terme *pratibhā* : *likhate jagattritayacitram adbhutapratibhāparisphuritaśaṃsi te namaḥ / ... śambhave //* « Salut à toi, Śiva, qui dessine l'image des trois mondes dont la louange est réfléchie de tous côtés par la merveilleuse *pratibhā* ». G. Kaviraj *ibid.* p. 115 cite aussi un passage du *Tripurārahasya* où *pratibhā* est la forme suprême de la Déesse.

sa signification et à éclairer ses difficultés[1]. Il convient d'abord de laver les interprètes de cette doctrine de tout soupçon de mauvaise foi : quand ils lisent ce qui est dit de *pratibhā* et des états de la parole dans le registre mystique, ils ne font qu'en donner la lecture la plus habituelle. Il n'empêche que Bhartṛhari a voulu reprendre ces notions à son compte en leur faisant subir un changement de signification ; ce n'est pas par hasard qu'il ne garde que trois des quatre états de la parole en supprimant *parā*, « la suprême »[2] : « Elle (*vyākaraṇasmṛti* : la tradition grammaticale) est la demeure suprême et merveilleuse de la triple parole qui comporte des divisions en multiples courants, de l' « étalée », de la « moyenne » et de la « voyante ». *Parā* est, dans le viṣṇuisme de l'*Ahirbudhnya* comme dans le śivaïsme de la *Nandikeśvarakāśikā*, rattachée à un principe supérieur qui est la divinité souveraine, origine et fin de tout et, qui plus est, conscience personnifiée. Elle implique la croyance au dépassement mystique du plan de la parole pour s'absorber dans la divinité suprême, pure conscience sans objet. On peut affirmer sans crainte que Bhartṛhari a voulu supprimer, non seulement la signification métaphysique et mystique des états de la parole, mais la référence à une divinité souveraine fascinante pour le mystique. Son Brahman-Parole est l'Etre, sans rien au-dessus ni en dehors de lui, c'est-à-dire qu'il est en même temps la totalité de l'être, manifesté actuellement et non manifesté. *Paśyantī* représente, de façon d'ailleurs très secondaire et quelque peu artificielle, l'état suprême de la Parole où la conscience est conscience d'objets. La conscience est un aspect de la Parole, elle lui est d'une certaine manière subordonnée, alors que c'est l'inverse dans la tradition āgamique. Il n'y a d'ailleurs pas trace dans le *Vākyapadīya* d'une conscience autre que les consciences individuelles : la Parole principielle n'est pas la Conscience.

Quant à *pratibhā*, elle intéresse beaucoup plus directement Bhartṛhari, car elle est précisément la conscience d'un objet de pensée, le plus haut état de la conscience qui soit pour l'homme de son point de vue (mais non dans la tradition āgamique), à l'exclusion de toute conscience pure. Sa Parole principielle est donc la forme de l'Absolu qui lui paraît nécessaire à la fois à une connaissance utilisable de l'univers et à l'expression de cette connaissance : l'univers est expres-

1. Il est d'ailleurs probable que l'on pourrait aussi rattacher sa notion du *vikalpa* à des courants tantriques autant et plus qu'au bouddhisme mahāyānique. Encore faudrait-il être sûr que l'on peut isoler ce dernier du tantrisme : ce n'est pas possible sur le plan de la religion populaire. L'est-ce davantage sur le plan philosophique ?

2. VP I 142 *vaikharyā madhyamāyāśca paśyantyāścaitad adbhutam / anekatīrthabhedāyās trayyā vācaḥ param padam //* Il est impossible de retrouver, comme on a voulu le faire (en dernier G. Kaviraj, *ibid.* p. 113), *parā* dans *śabdabrahman*.

sion, donc le fait de la Parole ; il est recevable par une conscience qui n'est elle-même connaissance de l'univers que parce qu'elle est parole. Et cette conscience, chez l'homme, a le pouvoir d'exprimer à son tour son univers mental sous forme de parole. Il n'y a pas à proprement parler de processus cosmique analogue à celui des *āgama*, encore que Bhartṛhari semble bien accepter les phases alternées d'évolution et d'involution de l'univers ; mais il y a une unité de structure du Tout qui explique son fonctionnement perpétuel (y compris sans doute ses phases de sommeil). Tout est donc *śakti* en même temps que parole, parce que tout réagit sur tout. La notion de pouvoir sert finalement à poser cette unité organique et non statique qui est rendue possible par l'unité ontologique assurée par la Parole principielle.

Mais Bhartṛhari ne parvient peut-être pas à « laïciser » complètement les notions qu'il emprunte : nous avons noté au passage la difficulté qu'il y avait à comprendre la diversité à l'intérieur d'un Absolu posé comme un, et la difficulté symétrique que représente le déploiement des paroles différenciées à partir d'une Parole indifférenciée qui affleure à la conscience individuelle sous forme d'intuition. Dans la théorie mystique, il est logique de faire apparaître l'univers phénoménal au sein d'une Conscience universelle par émanation progressive ; ce n'est que le mouvement inverse de la connaissance mystique qui s'élève du divers des objets à l'unité de la Conscience. La procession de l'univers n'est que la phase descendante d'un mouvement total dont l'ascension mystique représente la phase symétrique. La conscience du mystique reste intérieure au processus, puisqu'elle est elle-même une émanation de la conscience universelle à laquelle elle reste homogène, et la multiplicité apparaît à l'intérieur de la Conscience comme un reflet dans un miroir, le reflet n'ayant pas d'être en dehors du miroir. Chez Bhartṛhari, il n'y a plus homogénéité parfaite entre la Parole principielle et la conscience individuelle. Cette dernière ne peut s'identifier à la Parole principielle puisqu'elle n'est qu'un des aspects de sa manifestation et que son objet est particularisé. Comment l'intuition peut-elle être à la fois parfaitement indifférenciée et particulière ? De l'indifférenciation, elle garde son caractère d'incommunicabilité ; à sa particularisation, elle doit d'être connaissance du sens d'une phrase ou savoir-faire.

Il n'est pas sûr que la difficulté soit soluble, pour la bonne raison que Bhartṛhari a utilisé des notions qui n'étaient pas adaptées et peut-être étaient difficilement adaptables à son propos : pour donner une consistance et une autonomie au domaine mental, il n'avait à sa disposition que des doctrines mystiques d'inspiration moniste où l'étroite correspondance du macrocosme et du microcosme à l'intérieur de l'Absolu était la structure fondamentale. Il n'a pu échapper à

cette structure, mais a cru au moins en supprimer les résonances mystiques en s'arrêtant à un stade inférieur dans l'ascension mystique, celui de la Parole principielle qu'il hésite d'ailleurs, comme on l'a vu, à appeler *śabdabrahman* [1], ou, inversement, en faisant remonter l'origine des deux univers, celui des choses et celui de la pensée, à une sorte de matière première considérée comme déjà grosse de tous ses effets. Sa Parole principielle est entièrement engagée dans la manifestation, et son caractère non-manifesté n'est rien d'autre que la nécessité de poser l'unité indifférenciée du Tout pour assurer son fonctionnement ; quant à l'incommunicabilité de l'intuition en elle-même, elle imite la non-manifestation de l'Absolu.

C'est donc l'univers de choses stables du brahmanisme le plus orthodoxe qui disparaît au profit d'un ensemble microcosme-macrocosme caractérisé par son dynamisme. Cependant ce dynamisme n'est pas d'ordre mystique, puisqu'il s'agit avant tout de rendre possible et féconde l'action humaine. D'autre part, Bhartṛhari semble s'être avancé à l'extrême limite de l'hétérodoxie en posant une source interne de connaissance qui seule ferait autorité. Il faut donc voir maintenant en quoi il reste orthodoxe et peut encore proclamer que les Veda sont « figure et moyen d'accès » de l'Absolu. La question revient à se demander si l'autorité des Veda est sauvegardée et comment.

B. LA TRADITION ORTHODOXE ET L'ENSEIGNEMENT

La difficulté que nous avons relevée dans la pensée de Bhartṛhari au cours du chapitre précédent se situe au plan métaphysique : il ne nous semble pas que la multiplicité empirique ait été suffisamment fondée dans l'être alors qu'on nous affirme sa réalité à son plan. On pourrait ici évoquer le décalage que nous avions constaté dans la doctrine de Śabarasvāmin [2] entre l'affirmation que nous ne percevons pas autre chose que des phonèmes séparés et celle selon laquelle nous avons toujours la connaissance du même *śabda* et non d'un *śabda* en tout point semblable quand nous percevons par exemple le mot *gauḥ* — « vache » — plusieurs fois. Si l'on essaie de réunir ces deux affirmations et de les penser en termes d'ontologie, on ne peut arriver à une position cohérente, preuve, semble-t-il, qu'elles n'ont précisément

1. Mais on pouvait penser qu'il évitait le terme lui-même à cause de son utilisation dans le brahmanisme orthodoxe pour désigner la forme inférieure de l'Absolu. Maintenant, il semble plutôt que son hésitation soit due à la place de *śabdabrahman* dans la tradition āgamique, également subordonnée à l'Absolu ultime.

2. Cf. ci-dessus p. 177 sqq.

pas été pensées en termes d'ontologie et qu'elles étaient commandées par d'autres préoccupations, épistémologiques dans l'immédiat, religieuses en dernier ressort. On peut supposer qu'il n'en va pas autrement pour Bhartṛhari : nous avons jusqu'à présent, pour des raisons de méthode, fait abstraction de tout ce que contenait pour lui la notion de Parole principielle pour insister sur l'unité indifférenciée de cette dernière. Mais il faut tenir en même temps l'autre bout de la chaîne, à savoir que cette Parole est le Veda, est tout ce qui forme le savoir brahmanique par excellence, et c'est ce contenu propre de l'Absolu — ou du moins de l'origine première de l'univers — qui lui permet d'être la source en même temps que le lien de l'univers manifesté et de la conscience individuelle qui le perçoit. Des trois aspects de l'être, la Mīmāṃsā retenait surtout le monde des objets de connaissance et organisait son épistémologie en fonction des deux domaines du visible et de l'invisible. Bhartṛhari, lui, fait porter l'accent sur la connaissance *-pramāṇa-* qui relie le sujet à l'objet, parce que, d'une certaine manière, elle les constitue.

La doctrine de la *pratibhā*, si fondamentale qu'elle soit dans la pensée de Bhartṛhari, n'apparaît nettement et sous ce nom qu'au Livre II du *Vākyapadīya* et le terme lui-même est très peu employé dans l'ensemble de l'œuvre. En revanche, dès le *kāṇḍa* I, le caractère intrinsèque de la connaissance est affirmé en relation avec un autre terme : *āgama*. Ce dernier, on l'a vu, désignait dans le Nyāya, l'ensemble de la révélation et de la tradition védiques, et correspondait à ce que la Mīmāṃsā appelait de préférence *śāstra* : « l'enseignement (de la Révélation et de la Tradition) »[1]. On notait alors qu'il semblait désigner une révélation portant aussi bien sur des choses que sur des prescriptions et acquise par le pouvoir extraordinaire des *āpta*. Cette vision restait donc l'apanage du petit nombre, ce qui donnait une sorte de transcendance aux *āpta*, « voyants » mythiques conçus sur le modèle du *yogin*.

Pour déterminer ce que recouvre exactement la notion d'*āgama* chez Bhartṛhari, il faut se rappeler la situation concrète que traduisait déjà tout le début du *Bhāṣya* de Śabarasvāmin (sous le sūtra I-1-1). Les études brahmaniques courantes, celles auxquelles était tenu tout brahmane qui voulait accomplir ses devoirs de maître de maison après son mariage, comportaient essentiellement la répétition des textes védiques indépendamment de toute explication de leur sens[2]. Le brahmane ordinaire se contentait donc de connaître les textes par cœur — ce pour quoi la connaissance du sanskrit n'était même pas requise — et de savoir exécuter les rites prescrits. Mais les textes, contenant les normes de toute conduite brahmanique, devaient aussi faire l'objet d'une étude exégétique qui était le fait d'un petit nombre. La Mīmāṃsā s'est précisément donné pour tâche de codifier les règles d'interprétation des prescriptions védiques sur le *dharma*, essentiellement donc des rites destinés à procurer le bonheur. Dire qu'elle s'est donné cela pour tâche est d'ailleurs inexact, car la tradition qu'elle représente est sans commencement : tout maître d'exégèse n'est qu'un maillon dans la chaîne de transmission de l'enseignement relatif aux textes révélés. Comment pourrait-il en être autrement quand on sait qu'il s'agit exclusivement d'un enseignement sur des réalités invisibles ? La langue elle-même dans laquelle s'exprime le maître et qui est aussi celle de la Révélation, est affaire d'enseignement, non parce qu'elle est la langue sacrée, mais parce que la perception des choses à elle seule ne nous donne aucune indication de l'expression linguistique correspondante. Perception des Veda et perception des choses sont donc à égalité en ce qu'elles requièrent un enseignement extérieur pour donner lieu à une pratique ordonnée. Il est donc normal que la Mīmāṃsā appelle le *pramāṇa* — moyen de connaissance droite — de la parole : « enseignement » *-śāstra-*. Ce *pramāṇa* est indissolublement, comme on l'a vu[1], la langue elle-même et le contenu des textes révélés. A proprement parler, ce qui fait autorité n'est pas la *śruti* elle-même mais l'enseignement traditionnel sur la *śruti* ; cependant les deux sont inséparables puisque la Révélation resterait lettre morte sans l'enseignement qui l'explicite. En un sens donc, *śruti* et *śāstra* sont identiques, ou du moins intérieurs l'un à l'autre, en un autre ils sont distincts : ils ont en principe même contenu, mais sont distincts comme textes matériels. Cette remarque permet de comprendre que le terme *śāstra* désigne en même temps tous les traités du savoir brahmanique, depuis des sciences annexes du Veda comme la grammaire jusqu'aux traités apparemment plus profanes du tir à l'arc ou de médecine, où les textes ont des auteurs reconnus, alors que dans la Mīmāṃsā, il se confond souvent avec celui de *śruti* et implique alors

1. Cf. ci-dessus p. 125.

2. La *Manusmṛti* trahit la même situation quand elle mentionne parmi les brahmanes particulièrement purs qui ont le pouvoir, par leur présence, de purifier un groupe de brahmanes réuni pour un repas funéraire et qu'une présence impure a souillé, « celui qui connaît le sens du Veda » — *vedārthavid* — (III 186).

1. Cf. ci-dessus I ii A et iii A. Il ne faudrait pas trop se hâter de rapprocher cet exclusivisme de la Mīmāṃsā de la position traditionnelle du catholicisme sur la Bible : pour l'Église catholique, il n'y a qu'un enseignement autorisé sur la Bible, le sien, et le fidèle doit la lire en référence à cet enseignement. Mais cela implique que le fidèle pourrait par lui-même donner un autre sens au texte grâce à l'exercice de ses facultés d'intellection. La Mīmāṃsā n'a rien d'un magistère qui impose un enseignement considéré comme seul orthodoxe ; elle se trouve constituer de fait la seule tradition qui permette la lecture des textes védiques ; en dehors d'elle il n'y a aucune intelligibilité possible des textes.

l'absence d'auteur humain. De toutes façons, le terme *śāstra* connote toujours l'idée d'une connaissance transmise de l'extérieur et qui reste entièrement pure de toute intervention de la pensée de celui qui la reçoit.

La notion d'*āgama* chez Bhartṛhari va être l'exact équivalent du *śāstra* de la Mīmāṃsā, dépouillé seulement de son extrincécisme. Elle se situe tout naturellement dans le prolongement de celle d'intuition *-pratibhā-* à laquelle elle fournit une structure propre. Autrement dit, nous allons retrouver dans l'*āgama* la même ambiguïté par rapport à la Révélation proprement dite *-śruti-* que dans le *śāstra* de la Mīmāṃsā. Le premier *āgama* est de toute évidence pour Bhartṛhari la grammaire, cette science de la langue sanskrite qu'il met en rapport avec le bonheur et la délivrance [1] et qui lui paraît, comme à toute la tradition brahmanique, reposer tout particulièrement dans le personnage du « clerc », du *śiṣṭa*, c'est-à-dire du brahmane cultivé [2] : « Les termes corrects établis par les clercs d'après la Tradition *-āgama-* sont un moyen de réaliser le *dharma*, étant donné qu'ils font connaître leur sens sans divergence. Ceux qui leur sont opposés sont incorrects ». Mais il va de soi que cette tradition s'élargit à tout ce qui explicite la révélation védique et qu'elle a l'autorité suprême sur tous les autres moyens de connaissance [3] : « Sans la Tradition, la discussion logique ne peut déterminer le devoir religieux *-dharma-*. Même la connaissance des « voyants » est précédée de la Tradition ». Ou encore [4] : « Tout homme connaît les choses aux résultats invisibles d'après la Tradition ». Ici la tradition *-āgama-* se définit précisément comme la révélation elle-même. Cependant elle en reste bien distincte [5] : « Il n'y a certes personne pour admettre que la Tradition *-āgama-* soit sans auteur ; une fois toutes les Traditions disparues, le triple (Veda) demeure comme leur source. Même si toutes les philosophies avaient disparu et qu'il n'y eût même plus d'autres auteurs, le monde ne s'écarterait pas de la loi religieuse issue de la Révélation *-śruti-* et de la tradition *-smṛti-* ». L'*āgama* est donc bien connaissance du *dharma*, autorité pour connaître la *śruti* elle-même par conséquent, et en un sens intérieure à la *śruti*.

1. Cf. ci-dessus p. 265.
2. VP I 27 *śiṣṭebhya āgamāt siddhāḥ sādhavo dharmasādhanam | arthapratyāyanābhede viparītās tvasādhavaḥ ||* On a laissé ici le terme *dharma* non traduit parce qu'il peut être aussi bien le moyen d'obtenir le bonheur au sens de la Mīmāṃsā que le mérite engrangé pour les renaissances futures. D'après ce que l'on vient de voir des études brahmaniques, le *śiṣṭa* serait celui qui, non seulement a appris le Veda et est ainsi devenu *śrotriya*, mais s'est initié au sens des textes révélés et à leur langue.
3. VP I 30 *na cāgamād ṛte dharmas tarkeṇa vyavatiṣṭhate | ṛṣīṇām api yajjñānaṃ tad apyāgamapūrvakam ||*
4. *Ibid.* 140*a* *sarvo'dṛṣṭaphalān arthān āgamāt pratipadyate |*
5. *Ibid.* 132-3 *na jātvakartṛkaṃ kaścid āgamam pratipadyate | bījaṃ sarvāgamāpāye trayyevāto vyavasthitā || astaṃ yāteṣu vādeṣu kartṛṣvanyeṣvasatsvapi | śrutismṛtyuditaṃ dharmaṃ loko na vyativartate ||*

Cependant cette dernière en reste distincte comme sa source même. *Āgama* et *śruti* sont identiques en tant qu'issus de la Parole elle-même, mais la Révélation est transcendante, médiation indispensable entre l'Absolu et la connaissance des normes de la conduite humaine.

Dans le dernier texte cité, le terme *āgama* est employé une fois au pluriel. D'autre part, on précise que l'*āgama* a un auteur ; tout le contexte montre qu'il s'agit alors de l'*āgama* tel qu'il s'exprime dans des traités et dans des systèmes de pensée, mais qu'il faut le distinguer de la connaissance intérieure qu'ont les hommes des prescriptions de la *śruti* et de la *smṛti*. Autrement dit, l'*āgama* qui se traduit en un enseignement formulé est d'une espèce inférieure comme le savoir lui-même reçu de l'extérieur [1] : « Dans les traités (de grammaire) *-śāstra-* c'est seulement le non-savoir *-avidyā-* que l'on expose par différentes méthodes, mais le savoir *-vidyā-* existe de lui-même, sans différenciation par la pensée *-vikalpa-* (apportée) à l'*āgama*. De même qu'un résultat inexprimable (= non existant) n'est pas lié à ses causes, de même le savoir est inexprimable et apparaît (seulement) comme ayant l'enseignement *-śāstra-* pour moyen ». Ici *śāstra* a remplacé *āgama* pour désigner exactement la même chose : la tradition formulée et communiquée aux ignorants par l'enseignement. C'est qu'en fait l'*āgama* véritable — celui qui est comme intérieur à la *śruti* et que l'on essaie de formuler ensuite pour l'enseigner — est purement intérieur. Il est ce savoir spontané qu'on n'a pas à apprendre et que chacun trouve en soi, le contenu de l'intuition *-pratibhā-* qui est la source de toutes nos activités.

On peut ici reprendre le texte central sur l'intuition laissé inachevé au chapitre précédent [2] : « Qui change le chant du coucou mâle au printemps ? Qui enseigne aux créatures à se faire un gîte, etc. ? Quel est celui, parmi les bêtes sauvages et les oiseaux, qui, par l'usage, (leur enseigne) comment manger, aimer, haïr, nager, etc., actions bien connues parmi les descendances de (toutes) leurs espèces ? Cela vient uniquement de la Tradition *-āgama-* qui prend la forme des impulsions *-bhāvanā-* (reçues antérieurement). Et cette Tradition se particularise (en chaque individu) suivant la proximité ou l'éloignement. On connaît six sortes d'intuitions, suivant qu'elles sont produites par sa propre nature, par son école védique, par répétition, par le *yoga*, par l'*adṛṣṭa*, ou par une (cause) particulière ». Bhartṛhari passe en revue toutes les

1. VP II 235-6 *śāstreṣu prakriyābhedair avidyaivopavarṇyate | anāgamavikalpā tu svayaṃ vidyopavartate || anibaddhaṃ nimitteṣu nirupākhyam phalaṃ yathā | tathā vidyāpyanākhyeyā śāstropāyeva lakṣyate ||*
2. *Ibid.* 151-4 *svaravṛttiṃ vikurute madhau puṃskokilasya kaḥ | jantvādayaḥ kulāyādikaraṇe kena śikṣitāḥ || āhāraprītyabhidveṣaplavanādikriyāsu kaḥ | jātyanvayaprasiddhāsu prayoktā mṛgapakṣiṇām || bhāvanānugatād etad āgamād eva jāyate | āsattiviprakarṣābhyām āgamas tu viśiṣyate || svabhāvacaraṇābhyāsayogādṛṣṭopapāditā | viśiṣṭopahitā ceti pratibhāṃ ṣaḍvidhāṃ viduḥ ||*

manières d'acquérir des connaissances, et l'on peut identifier au passage : l'enseignement reçu de son école védique, le *yoga* que le Nyāya reconnaît comme la source de l'omniscience et sans doute du pouvoir des *āpta*, l'*adṛṣṭa*, (la (cause) invisible qu'il ne faut pas préciser, mais qui évoque sans doute celle que le Vaiśeṣika fait intervenir chaque fois qu'il ne trouve pas d'explication physique à un phénomène [1] et qui englobe au moins le *karman* (si elle ne le recouvre pas même exactement), la cause « particulière » qui est aussi probablement une allusion à la « propriété particulière » dont le Vaiśeṣika use constamment dans son explication des phénomènes. Quant à la répétition, Bhartṛhari lui-même l'illustre avec l'exemple des experts en pierres précieuses et en monnaies [2] : « C'est seulement par un examen répété -*abhyāsa*- que des experts parviennent à discerner — d'une manière non communicable aux autres — une pierre précieuse, une pièce de monnaie, etc. ; cette connaissance n'est pas inférable » ; ou encore celui de l'apprentissage d'un texte [3] : « On devient capable de retenir (par cœur) un chapitre ou un vers à force de le répéter, mais le texte n'est parfaitement retenu à aucune des répétitions prises séparément ». De toutes façons, le jaillissement de l'intuition, qui peut être aussi bien la connaissance d'un texte que l'on va réciter ou la compréhension d'une phrase, suppose une détermination, une préparation interne ; c'est la transformation intérieure de l'individu par les *saṃskāra* ou *bhāvanā* — « dispositions acquises » ou « impulsions » — qui conditionne la formation de l'intuition, mais celle-ci est connaissance immédiate, perception interne où n'entre aucun raisonnement de type inférentiel.

Aussi est-ce le premier terme de l'énumération des six catégories d'intuitions qui est le plus important et celui auquel s'arrête principalement Bhartṛhari : la connaissance instinctive des animaux en relève très évidemment, de même que la capacité pour le bébé de se mettre à parler. Il faut retenir tout particulièrement l'emploi du terme *āgama* en relation avec les activités instinctives des animaux d'une part, et avec l'idée que l'on peut avoir cet *āgama* « par nature » ; « nature » et « Tradition » deviennent deux concepts inclusifs l'un de l'autre ; on hérite en naissant non pas d'une place donnée dans la société, mais d'abord d'une constitution interne propre qui est appelée « Tradition » ; il n'y a pas de raison de douter que celle-ci soit unique, la même pour tous si on la considère en elle-même, et cependant diffé-

1. Cf. Vai.sū. V. La *vṛtti* (inédite) de VP II identifie *adṛṣṭa* et *karman*. Cf. Madras Gvt Oriental Mss Library R. No 5543 fo. 90.

2. VP I 35 *pareṣām asamākhyeyam abhyāsād eva jāyate / maṇirūpyādivijñānaṃ tadvidāṃ nānumānikam //*

3. *Ibid.* 82 *yathānuvākaḥ śloko vā soḍhatvam upagacchati / āvṛttyā na tu sa granthaḥ pratyāvṛtti nirūpyate //*

rente en chacun si on la considère dans ses effets pratiques : elle est particularisée -*viśiṣyate*- dit Bhartṛhari, par la proximité ou l'éloignement. L'idée d'une connaissance naturelle est par ailleurs précisée [1] : « Puisque le savoir est de nature, les traités qui nous donnent un enseignement -*śāstra*- sont inutiles. Si c'est le mérite religieux -*dharma*- qui est cause du savoir, son fondement est la Révélation qui se transmet ». Il y a donc bien référence à une unique Révélation, celle du « triple Veda », comme fondement ultime de la connaissance, mais le *pramāṇa*, le moyen de connaître cette Révélation reste l'*āgama*. Lui-même est différencié en chacun de nous selon les mérites de nos vies passées.

L'*āgama*, comme on peut s'y attendre, est assimilé à une perception interne, connaissance immédiate accompagnée d'une certitude inébranlable : Bhartṛhari s'était donné le moyen de poser cette perception interne en dissociant l'objet de pensée de la chose extérieure. Cette perception d'ailleurs semble concerner essentiellement les règles de conduite, pour le commun des mortels du moins, ce qui a pour effet de rapprocher sensiblement l'*āgama* de ce que nous appellerions « conscience morale » et nous vaut des affirmations stupéfiantes si l'on songe au contexte brahmanique : on a déjà noté que les philosophes et leurs philosophies pourraient disparaître sans que les gens s'écartent des mœurs brahmaniques telles que les prescrivent la Révélation et la tradition orthodoxes ; il faut encore ajouter cette déclaration qui est dans la logique de la pensée de Bhartṛhari plus que dans celle du brahmanisme [2] : « Pour savoir ce qui est méritoire et ce qui est mau-

1. *Ibid.* 134 *jñāne svābhāvike nārthaḥ śāstraiḥ kaścana vidyate / dharmo jñānasya hetuścet tasyāmnāyo nibandhanam //* On traduit ici *dharma* par mérite, parce que c'est sous cet aspect qu'il est cause de connaissance et non objet, mais il est bien évident que les deux idées de « loi religieuse » et de « mérite » acquis par l'observance de cette loi sont associées dans la pensée de Bhartṛhari. D'ailleurs dans le vers qui précède immédiatement celui-ci — cf. ci-dessus p. 332 — c'est la connotation de « loi » qui domine.

2. *Ibid.* 40-41 *idam puṇyam idam pāpam ityetasmin padadvaye / ācaṇḍālam manuṣyāṇām alpam śāstraprayojanam // caitanyam iva yaścāyam avicchedena vartate / āgamas tam upāsīno hetuvādair na bādhyate //* J'ai cité — cf. *Vākyapadīya*, p. 84-5 — un texte de St Jean Chrysostome dont le v. 40 pourrait sembler une traduction, où l'intouchable vient remplacer le Barbare et le Perse. Le Grec chrétien croit à l'universalité de la conscience morale en chaque homme, qu'il oppose aux mystères de la foi pour lesquels un enseignement est requis. Peut-être Bhartṛhari fait-il une distinction analogue si l'on tient compte du rôle des « voyants » comme révélateurs des réalités cachées. Grande serait la tentation de voir une influence historique du Grec sur l'Indien. Elle est possible et ce ne serait pas un fait unique de connaissance de l'Occident chrétien par l'Inde (cf. E. Conze, *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* p. 253). Ce serait toutefois la première fois qu'une idée si essentiellement grecque trouverait un écho aussi profond chez un penseur brahmanique, ce qui doit rendre prudent. D'autre part, il semble que l'on puisse voir en cet universalisme de B. l'une des conséquences des influences tantriques déjà relevées : le « message » du tantrisme s'adresse à tous et non pas seulement aux deux-fois-nés.

vais, les traités qui donnent un enseignement *-śāstra-* sont de peu d'utilité aux hommes, à commencer par les intouchables. Celui qui se réfère à la Tradition *-āgama-*, dont l'existence est aussi ininterrompue que celle de la conscience, n'est pas arrêté par des arguments logiques ». Il faut d'abord écarter ce qui paraît être un contre-sens : on pourrait être tenté de lire ces vers en continuité avec celui qui précède [1] et penser que le commun des mortels décide de sa conduite, non sur la foi des traités, mais en se conformant à l'exemple que leur donnent les « voyants », *ṛṣi* ou *śiṣṭa*. Ce serait une idée proche de celle du Nyāya, mais il faut prendre garde que le Nyāya ne fait aucune distinction entre l'*āgama*-vision et l'*āgama*-enseignement, car c'est la vision des *ṛṣi* qui leur permet d'enseigner aux hommes ordinaires la vérité du *dharma* : les traités comme ceux de la médecine ou les recueils de formules magiques sont révélés par eux comme la *śruti* elle-même. C'est précisément cela que refuse Bhartṛhari en affirmant que l'*āgama* est « naturel ». D'ailleurs il serait aberrant de dire que les intouchables ont part à la vision des *ṛṣi* alors que celle-ci est liée étroitement à la révélation brahmanique. Les intouchables ont leur part d'*āgama*, mais elle n'est pas la même que celle des « deux-fois-nés ». Enfin, ce qui fait l'objet du passage cité est la puissance souveraine de la perception — ici particulièrement de la perception interne de la tradition — par rapport au raisonnement inférentiel. Pour Bhartṛhari tout enseignement fait intervenir l'inférence puisqu'il se traduit en paroles différenciées au lieu de donner une connaissance immédiate et instantanée.

Ainsi la connaissance des normes de conduite — est-ce à dessein qu'ici Bhartṛhari n'emploie pas le terme *dharma*, réservé aux « deux-fois-nés » ? — est une connaissance intérieure et naturelle à tout être vivant. Cet universalisme concerne sans doute moins le contenu explicite de ces normes que l'existence même des normes, mais le contenu ne peut malgré tout pas être complètement hétérogène d'une espèce à l'autre ou d'un individu à l'autre, si l'on rattache l'*āgama* à la Révélation védique : c'est ce que Bhartṛhari exprime par la notion de proximité et d'éloignement de l'*āgama*. Il faut sans doute comprendre proximité et éloignement en rapport avec la *śruti*, la Révélation. C'est la première fois qu'une vision brahmanique du monde intègre la société *hindoue* qui déborde largement le cadre des trois classes de « deux-fois-nés ». Du même coup elle intègre d'ailleurs le monde animé tout entier à une vision « brahmanocentrique ». Cet universalisme s'accompagne corrélativement d'une individualisation des normes : la

1. *Ibid.* 39 *yo yasya svam iva jñānaṃ darśanaṃ nātiśaṅkate / sthitam pratyakṣapakṣe taṃ katham anyo nivartayet //* « Si quelqu'un ne doute pas plus de ce qu'un autre a vu que de ce qu'il a vu lui-même, qui pourrait lui enlever l'idée qui lui vient comme d'une perception ? »

part que l'on prend à l'*āgama* est différenciée suivant les mérites ou démérites des vies passées. C'est ainsi que sont distinguées les différentes espèces, mais aussi que les différences individuelles sont rendues possibles : il y a des brahmanes cultivés et des brahmanes ignorants par exemple. La notion de *karman*, notion religieuse qui avait d'abord tout son sens en relation avec le salut, est ici complètement intégrée à la vision de l'être vivant : elle ne détermine pas seulement les naissances futures de façon toute extrinsèque, comme c'était encore le cas dans le Nyāya, elle structure la conscience même de l'individu par l'intermédiaire de cette tradition universelle qu'est l'*āgama*.

Tout ceci n'est compréhensible que si l'on se rappelle que cet *āgama* est parole ; il est en somme la réfraction en chaque conscience de la Parole principielle, sa présence même au sein de chaque conscience. En ce sens, il est l'exact équivalent de la notion vedāntique de *jñāna* — « connaissance » — qui est dans l'*ātman* individuel l'affleurement de l'Absolu. Mais l'*āgama* est une notion essentiellement dynamique ; il n'est ni connaissance de soi, ni connaissance de l'Etre ou de l'être, ni absorption mystique de l'individu dans l'Absolu, mais connaissance de normes de conduite qui permettent à chacun de vivre au mieux. Cela ne peut que confirmer l'idée déjà émise que la Parole principielle de Bhartṛhari est toute entière engagée dans la manifestation de l'univers et qu'elle ne se présente à aucun moment comme l'Absolu auquel doit tendre celui qui cherche la délivrance. Corrélativement le *karman* est totalement « sécularisé ». Le monisme est une nécessité ontologique et gnoséologique à la fois ; on perd de vue son sens sotériologique.

Philosophie surprenante par la synthèse qu'elle constitue entre la tradition brahmanique orthodoxe et des courants tantriques, la pensée de Bhartṛhari l'est aussi par l'audace avec laquelle elle transforme des systèmes religieux en construction conceptuelle sécularisée. Elle reste malgré tout étroitement liée à son milieu d'origine en ce qu'elle ne parvient pas à changer complètement le sens des notions qu'elle utilise. Ainsi la notion de *karman* reste uniquement régressive, destinée à expliquer le présent par le passé, sans qu'apparaisse la contre-partie qui, pour nous, serait essentielle : une doctrine de la liberté pour expliquer la détermination du futur par l'acte présent. Le *karman* continue ainsi d'être en son fond une condamnation à vivre plutôt qu'un choix des vies à venir. D'autre part, l'intuition de la Tradition — ou l'intuition-Tradition, puisque l'*āgama* est l'intuition *-pratibhā-* venue de l'intérieur, naturelle, — reste ineffable en elle-même, dans la mesure où elle est globale et instantanée : elle garde les caractères d'une connaissance mystique. Son expression par la parole concrète lui fait perdre son unité et sa certitude, tout comme la manifestation de l'univers des formes dissout l'unité de l'Etre en multiplicité et empêche un contact perceptif suffisamment englo-

bant pour donner une connaissance vraie. C'est en fait dans l'intuition-Tradition que le contact avec l'Etre est le plus authentique, et c'est bien pour cela que l'*āgama* est l'unique moyen de connaissance valide. On s'éloigne définitivement d'une théorie de la connaissance où la connaissance serait connaissance des êtres — ou prétendrait l'être — plutôt que connaissance de normes de conduite, où elle serait aussi connaissance rationnelle : l'inférence en particulier est rejetée par Bhartṛhari au rang d'une connaissance inférieure ; elle n'est que « l'œil de ceux qui ne voient pas ».

C. LA RÉVÉLATION ET LES VOYANTS

« Dans l'appréhension séparée des objets (de la parole), une intuition *-pratibhā-* se produit qui est toute autre (que la connaissance d'objets séparés)... Elle n'est exprimable d'aucune manière aux autres, mais elle est réalisée par un processus propre à chaque être individuel et n'est pas explicable même par son auteur »[1]. Nous savons maintenant en quoi cette intuition qui jaillit à partir de perceptions partielles est toute autre que ces perceptions. Elle n'est pas en effet connaissance de ces objets à proprement parler, mais connaissance de ce que l'on peut attendre d'eux, de ce que l'on peut en faire, autrement dit connaissance de leur rapport à nous. Il semble bien que toute intuition en tant que telle soit incommunicable, précisément parce qu'elle dépasse le domaine extérieur de la connaissance et constitue à elle seule un domaine à part, le domaine de la pensée par excellence. L'intuition échappe donc par essence à la communication, à l'échange par la parole *-vyavahāra-*, encore que ce soit elle que l'on s'efforce d'exprimer pour l'enseigner aux ignorants.

Cependant, il est des intuitions qui sont plus incommunicables que d'autres et qui sont, non seulement *avyāvahārika*, mais encore *alaukika*, c'est-à-dire hors de la portée des gens ordinaires[2] : « Celui qui connaît les choses dont la réalité est inexprimable n'a pas à les différencier par la pensée *-vikḷp-* comme les gens ordinaires qui expriment ces choses dans les échanges courants *-vyavahāra-* ». Le *prājña*, le « connaisseur » ou le « sage » dont il est question ici n'est peut-être encore que le brahmane cultivé *-śiṣṭa-* qui sait comme par instinct ce dont d'autres discutent laborieusement : si l'on considère que la réalité profonde des choses est à chercher dans l'unité de l'Etre, on peut dire de toute chose que sa réalité est inexprimable. Il n'y a donc

1. VP II 145*a* et 146. Cf. le texte ci-dessus p. 316-17.
2. *Ibid.* 144. Cf. le texte ci-dessus p. 312.

ici qu'une différence de degré entre l'homme ordinaire et le sage. Il semble bien qu'il en aille autrement pour ceux que Bhartṛhari nomme avec toute la tradition brahmanique les *ṛṣi* ou les *maharṣi* — « les grands voyants » —, et qu'il dote, comme le Nyāya, d'un pouvoir de vision qui leur permet de percevoir directement la réalité invisible ; à côté de choses dont la réalité n'est qu'inexprimable, il y a celles dont la réalité échappe à tout homme ordinaire même au niveau de l'intuition. Quelles sont ces choses ? Comment le *ṛṣi* a-t-il le pouvoir extraordinaire de les voir ? Quel est son rôle ?

Dans la doctrine du Nyāya, ces questions reçoivent une réponse claire : le *ṛṣi* est doué d'un pouvoir de vision qui lui permet de voir d'une part la Révélation comme ensemble de normes de conduite, d'autre part les propriétés invisibles des choses dans leur rapport à l'homme. Ce pouvoir est développé en lui, semble-t-il, par la pratique du *yoga* et des austérités qu'il comporte, et il est directement ordonné au bonheur des hommes ordinaires à qui les réalités les plus importantes restent cachées. On peut penser que la conception de Bhartṛhari se rapproche de celle du Nyāya quoiqu'elle soit remodelée à l'intérieur de son système. Le problème qui se pose alors est de savoir si le rôle du *ṛṣi* reste aussi fonctionnel que dans le Nyāya : en effet, dans celui-ci, le *ṛṣi* est autant à part de l'humanité ordinaire que le *yogin* lui-même ; plus exactement, le *ṛṣi* est rejeté hors de l'espèce humaine et élevé au-dessus d'elle dans la mesure même où le *yogin* est hors de la société brahmanique comme l'idéal inaccessible, et c'est dans le *ṛṣi*, personnage essentiel au bon fonctionnement de la société par les connaissances indispensables qu'il apporte, que le *yogin* trouve son sens pour le Nyāya. Pour Bhartṛhari au contraire, qui attribue à tout homme, et même à tout être vivant, la capacité naturelle de diriger sa conduite, le *ṛṣi* ne peut représenter qu'un stade supérieur de l'humanité, et son pouvoir de connaissance se situe dans le prolongement des pouvoirs les plus ordinaires.

Ainsi le *ṛṣi*, loin d'être un initiateur, un premier révélateur du *dharma*, est lui aussi tributaire de l'*āgama* — de la « Tradition ». C'est dire que son pouvoir interne de connaissance est d'une part lié à son *karman*, à ses actes passés, d'autre part est fondé sur la Parole dont la tradition est la réfraction dans la conscience individuelle[1] : « Même la connaissance des voyants est précédée de la Tradition ». Ce pouvoir de vision est à mettre en parallèle avec les pouvoirs magiques des différentes sortes de « démons »[2] : « Les pouvoirs extraordinaires des *pitṛ*, des *rakṣas* et des *piśāca*, produits uniquement par les actes (de leurs vies antérieures), échappent à la perception et à l'inférence ».

1. VP I 30*b* *ṛṣīṇām api yajjñānaṃ tad apyāgamapūrvakam* //
2. *Ibid.* 36 *pratyakṣam anumānaṃ ca vyatikramya vyavasthitāḥ / pitṛrakṣaḥpiśācānāṃ karmajā eva siddhayaḥ* //

Ces pouvoirs magiques variés dépassent donc ce que les démons pourraient savoir faire de par la perception et le raisonnement ordinaires, tout comme le pouvoir de vision des *ṛṣi* transcende perception et inférence. Ces pouvoirs, ils les ont à leur naissance, en vertu de leurs mérites passés, c'est-à-dire de leur observance parfaite du *dharma*. Ils sont donc de ce point de vue semblables à tous les autres êtres vivants.

Cependant le pouvoir ainsi acquis est, semble-t-il, incommensurable à celui de toutes les autres espèces vivantes si l'on en juge par les objets auxquels il leur donne accès. Là-dessus Bhartṛhari ne nous donne que des renseignements épars, sans chercher à systématiser sa conception du *ṛṣi* ; ce qui déjà donne l'impression qu'il parle d'un personnage bien connu dont il n'a pas l'intention de retoucher le portrait. En effet, le *ṛṣi* a un rapport certain aux Veda eux-mêmes [1] : « C'est d'Elle (la Parole principielle) que le Veda est moyen d'accès et figure ; quoiqu'il soit un, les grands voyants l'ont transmis comme comportant de multiples voies séparées les unes des autres ». Si le *ṛṣi* a pour mission de transmettre le Veda, c'est qu'il le voit. Cependant, il ne le voit que parce qu'il a déjà vécu dans des vies antérieures selon les normes védiques. Le Veda est donc préexistant, non seulement en soi, mais dans le monde, à toute révélation par un *ṛṣi* donné : il est identique à la Parole principielle qu'il manifeste en tant qu'elle est connaissance, et la manifestation de l'univers qui est aussi identique à la Parole principielle en tant qu'elle est objet de connaissance est aussi éternelle que le Veda. Implicitement Bhartṛhari reconnaît des cycles cosmiques qui rythment le temps de l'univers depuis toute éternité et des *ṛṣi* (ou toujours les mêmes renaissant sous des noms différents ?) qui viennent révéler le Veda sans doute à chaque nouveau cycle.

En dehors du Veda proprement dit, Bhartṛhari admet des réalités invisibles auxquelles le commun des mortels n'a pas accès, mais que l'on peut voir si l'on est doué d'un « œil ṛṣique » [2] : « Pour ceux qui ont la plénitude de la lumière et dont l'esprit n'est pas obscurci, la connaissance du passé et de l'avenir ne diffère pas d'une perception. Ceux qui, d'un œil « clairvoyant » (lit. « ṛṣique » *-ārṣeṇa cakṣuṣā-*), voient des réalités inaccessibles aux sens et à la conscience, une inférence ne peut contredire leur parole ». S'agit-il encore ici des *ṛṣi* eux-mêmes, ou plutôt d'hommes qui participent à la vision ṛṣique ? La connaissance du passé et de l'avenir en particulier est un des pou-

1. *Ibid.* 5 *prāptyupāyo'nukāraśca tasya vedo maharṣibhiḥ / eko'pyanekavartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak //*
2. *Ibid.* 37-38 *āvirbhūtaprakāśānāṃ anupaplutacetasām / atītānāgatajñānam pratyakṣānna viśiṣyate // atīndriyān asaṃvedyān paśyantyārṣeṇa cakṣuṣā / ye bhāvān vacanaṃ teṣāṃ nānumānena bādhyate //*

voirs reconnus du *yogin*, un des aspects de son omniscience. On se rappelle que Bhartṛhari met le *yoga* au nombre des six sources d'intuition. Le *yoga* pourrait être une source de purification de l'intuition, donc un approfondissement de la tradition inhérente à chaque conscience qui, cette fois, serait obtenu en cette vie même. Mais rien ne prouve que Bhartṛhari ne pense pas ici au *ṛṣi* lui-même, ou encore au *śiṣṭa*, au brahmane cultivé : il a certainement en vue, de toutes façons, les auteurs de traités de la tradition ou de *sūtra* des *darśana*, c'est-à-dire de toute cette littérature qui fait autorité dans la société brahmanique. Ailleurs, il appelle les *śiṣṭa* « ceux qui voient la réalité des choses » *-bhāvatattvadṛśaḥ-* [1] ; il évoque aussi ceux qui ont une connaissance différente de la nôtre [2] : « On sait que la connaissance des (genres) chez ceux qui sont différents de nous est une connaissance de tous les sens, tout comme la connaissance qu'ont les experts, à force d'exercice, des particularités d'une pierre précieuse ou d'une pièce de monnaie ». Les genres représentant la réalité à un stade d'unification supérieur au plan empirique, il est normal qu'une vision plus puissante que la nôtre y accède directement. Bhartṛhari semble vouloir dire que la connaissance directe des genres se fait par application de tous les sens à la fois, ce qui est contraire aux lois de la perception normale qui ne fait intervenir qu'un organe sensoriel à la fois [3]. Si l'on compare avec la description que donne le *Bhāṣya* du Vaiśeṣika de la connaissance du *yogin* [4], on s'aperçoit que, selon Bhartṛhari, celui qui a un pouvoir de perception supra-normal se rapproche du *yogin qui n'est pas en état de yoga -viyukta-* : c'est en effet à ce moment-là que, chez le *yogin*, les sens interviennent aussi pour donner « la perception des choses subtiles, cachées et très éloignées » ; en état de *yoga*, au contraire, le *yogin* a des connaissances directement ordonnées à la délivrance. On peut donc penser que Bhartṛhari a surtout en vue les *ṛṣi* et les *śiṣṭa* — au contraire du Vaiśeṣika — quand il parle de « ceux qui sont différents de nous » *-asmadviśiṣṭa-*. Ces derniers en effet voient l'invisible et le révèlent à ceux qui ne le voient pas. Comme dans le Nyāya, ils sont conçus à la manière de *yogin* sécularisés, qui s'arrêteraient dans l'ascension vers la connaissance suprême au stade de ce qui est utile à la vie empirique. Il n'est d'ailleurs pas dit qu'ils doivent leurs pouvoirs aux mérites d'un *yoga* passé ; et l'on pencherait plutôt pour l'acquisition de mérites par la fidélité au *dharma*.

Cependant, on peut se demander quel est le rôle exact du *ṛṣi* ou

1. VP III *liṅga*° 21*a*.
2. *Ibid. jāti*° 46 *jñānam asmadviśiṣṭānāṃ tāsu sarvendriyaṃ viduḥ / abhyāsānmaṇirūpyādiviśeṣeṣviva tadvidām // tāsu* est pour *jātiṣu*.
3. Ce qui est toujours impliqué dans la non-simultanéité des cognitions.
4. Cf. ci-dessus p. 120.

du *śiṣṭa*. D'une part, toute intuition est en tant que telle inexprimable. La parole concrète ne peut donc que la trahir. Il en est *a fortiori* de même quand il s'agit de la connaissance *ṛṣique* [1] : « Tout ce que voient les *ṛṣi* et qui se trouve dans la réalité même, cela ne peut passer dans le langage, car cela n'a pas pour fondement la parole (proférée) ». Plus curieusement encore, Bhartṛhari rapproche l'illusion des sens de la connaissance des voyants [2] : « La connaissance produite par une déficience (des sens) et la connaissance qui ne relève pas du niveau empirique -*alaukika*- ne peuvent passer dans le langage, car les paroles ont pour fondement l'expérience courante ». L'illusion des sens a en effet ceci de commun avec la connaissance ṛṣique qu'elle ne peut servir aux activités quotidiennes : *loka*, « le monde », désigne à la fois un certain niveau de connaissance et l'activité qu'elle inspire. D'autre part, chacun porte en soi la connaissance des normes de sa conduite, du moins de celles qu'il a mérité d'avoir. Bhartṛhari fait leur place aux ignorants, sans doute, et il juge dignes de confiance les voyants qui communiquent leur savoir : la parole de ceux qui voient les réalités invisibles d'un « œil ṛṣique » ne peut être contredite par une inférence. D'ailleurs [3] : « Si quelqu'un ne doute pas plus de ce qu'un autre a vu que de ce qu'il a vu lui-même, qui pourrait lui enlever l'idée qui lui vient comme d'une perception ? ». La confiance en un témoignage oral est ici mentionnée de façon très générale : on peut croire le récit d'un voisin témoin d'un fait que l'on n'a pas vu soi-même. A plus forte raison croira-t-on un *śiṣṭa* ou un *ṛṣi* quand il dispense un enseignement. Mais en a-t-on jamais besoin ? Et cet enseignement peut-il lui-même être l'équivalent d'une perception personnelle quand il est passé par la médiation de la parole ? On pourrait au moins penser que le *ṛṣi* — ou le « grand voyant », *maharṣi*, si Bhartṛhari fait une distinction entre les deux — est spécialement le révélateur du Veda dont on a vu qu'il reste l'appui suprême de la tradition intérieure à chaque homme. C'est ce que nous laisse entendre le vers du *kāṇḍa* I cité ci-dessus [4] : « C'est d'Elle (la Parole principielle) que le Veda est moyen d'accès et figure ; quoiqu'il en soit un, les grands voyants l'ont transmis comme comportant de multiples voies séparées les unes des autres ». Mais si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que les « voyants » sont responsables, non pas de la « vision » du Veda, mais de sa transmission. Et cette transmission est en même temps une sorte de trahison inévitable, puisqu'elle fait passer dans le domaine de la multiplicité ce qui possède l'unité de la Parole principielle. D'autre part, on a vu que la connaissance des *ṛṣi* comme celle des autres dépend de la tradition intérieure reçue en naissant. On est donc conduit à penser que l'être propre du Veda, comme la Parole à laquelle il est identique, subsiste en dehors de toute manifestation formulée et qu'il est présent sous la forme même de l'*āgama*, de la tradition intérieure, dans tous les individus. Le *ṛṣi* a sans doute une connaissance plus profonde du Veda que le commun des mortels, mais cette connaissance est précisément *alaukika*, hors du domaine ordinaire. A la limite, on peut se demander à quoi sert la formulation des Veda telle qu'on la connaît dans les différentes écoles, et si le *ṛṣi* a un rôle vraiment indispensable dans la société hindoue : Bhartṛhari n'est pas allé jusqu'à soulever cette question.

1. VP II 141 *ṛṣīṇāṃ darśanaṃ yacca tattve kiṃcid avasthitam / na tena vyavahāro'sti na tacchabdanibandhanam //*
2. *Ibid.* 299 *yaccopaghātajaṃ jñānaṃ yacca jñānam alaukikam / na tābhyāṃ vyavahāro'sti śabdā lokanibandhanāḥ /*
3. VP I 39 *yo yasya svam iva jñānaṃ darśanaṃ nātiśaṅkate / sthitam pratyakṣapakṣe taṃ katham anyo nivartayet //*
4. *Ibid.* 5. Cf. ci-dessus p. 340.

Il n'est d'ailleurs pas prêt à dire, même pour des raisons inverses de celles de la Mīmāṃsā, que le *ṛṣi* n'a pas de capacités supérieures à celles des autres hommes, puisqu'il y fait allusion ici ou là ; il ne lui dénie pas non plus toute fonction puisque son pouvoir de vision est de nature à faire échec à toute objection d'ordre logique, tout comme le Veda lui-même et l'enseignement traditionnel qui en découle. En rapprochant par exemple les deux vers suivants, on voit que ce qui est affirmé, c'est avant tout la supériorité de la vision directe sur le raisonnement inférentiel [1] : « Ceux qui, d'un œil « clairvoyant », voient des choses réelles inaccessibles aux sens et à la conscience, une inférence ne peut contredire leur parole.... Quand elle n'est pas en contradiction avec le Veda et les traités, la discussion logique est la vue des non-voyants, car le sens de la phrase n'est pas déterminé à partir de sa seule forme ». Autrement dit, si l'on rapproche intuition et parole, celle-ci trahit celle-là et l'expression verbale ne peut donner qu'un équivalent appauvri d'une vision intérieure. Mais si l'on met en regard la parole du voyant, de celui qui exprime ce qu'il connaît par vision directe, et le raisonnement inférentiel ou la discussion logique qui l'utilise, alors la parole du voyant est supérieure : mais précisément, elle requiert alors, pour donner lieu à une intuition chez celui qui la reçoit et dont le pouvoir de vision est par définition inférieur, une intervention de la logique. Le maniement de l'inférence, dont nous avions vu dès le début de ce chapitre [2] qu'il était maître d'erreur, retrouve ainsi une place. Dans la Mīmāṃsā, il avait deux points d'appui, la perception et la Parole révélée qu'il venait compléter ; ici l'inférence n'est plus jamais *pramāṇa*, moyen de connaissance droite, à proprement parler ; elle fonctionne à l'intérieur de la

1. *Ibid.* 38 et 135 *atīndriyān asaṃvedyān paśyantyārṣeṇa cakṣuṣā / ye bhāvān vacanaṃ teṣāṃ nānumānena bādhyate /// ... vedaśāstrāvirodhī ca tarkaścakṣur apaśyatām / rūpamātrāddhi vākyārthaḥ kevalānnāvatiṣṭhate //*
2. Cf. ci-dessus p. 311 sqq.

perception et de la parole, quand celles-ci sont apportées à la conscience par les sens externes et pour les transformer en connaissances intérieures des objets réels. Ce rôle la maintient à une place subordonnée, secondaire, et la rend inutile pour les « voyants ». Quant aux non-voyants qui doivent y avoir recours pour déterminer le sens de la Révélation, il est évident que ce sont les hommes des hautes castes, les brahmanes essentiellement : ce sont eux dont les normes de conduite comportent entre autres l'observance des règles védiques du *dharma*. De même l'enseignement de la grammaire (sanskrite) que Bhartṛhari destine aux ignorants s'adresse évidemment aux brahmanes avant tout autre [1].

On arrive à ce résultat paradoxal, inaperçu sans doute de Bhartṛhari lui-même, que les brahmanes sont les plus ignorants des hommes et les plus dépendants de l'enseignement des *ṛṣi*, tandis que les castes inférieures connaissent de l'intérieur les normes de leur conduite qui se rattachent de loin aussi au Veda. Il n'est d'ailleurs paradoxal qu'en apparence, puisqu'il exprime fidèlement ce qui se passe dans la société hindoue : hiérarchie de castes où le *brahman* comme le *dharma* ne concernent réellement que les plus hautes, où la Révélation ne s'adresse qu'aux « deux-fois-nés », tandis que les castes inférieures suivent d'autres lois ; mais hiérarchie où la base regarde tant bien que mal vers le sommet comme vers son modèle confusément aperçu et cherche à se définir par rapport à lui. Bhartṛhari veut fournir à cette société une unité ontologique et religieuse sans toucher à la structure même de l'édifice. Mais sa solution n'est peut-être pas très convaincante ni l'unité très réelle : en universalisant le brahmanisme, du moins en lui faisant englober la totalité de la société hindoue, il donne aux hommes un pouvoir de connaissance qu'il semble finalement refuser aux brahmanes ; ceux-ci, à cause de leur « proximité » plus grande par rapport à la Révélation, ne peuvent agir selon des normes purement intérieures. Pour eux, le *corpus* des Veda reste intact, et c'est à eux, comme il est normal, que s'adressent les *ṛṣi*. Il n'était pas possible au brahmane Bhartṛhari d'aller jusqu'au bout de sa pensée et d'intérioriser la connaissance même pour les participants directs de la Révélation védique. Il y a donc une sorte de cassure dans sa théorie de la connaissance qui rend compte de l'hétérogénéité religieuse réelle de la société hindoue et de l'intégration imparfaite des courants supérieurs et inférieurs qui se la partagent.

1. Et cet enseignement a la même fragilité que tout autre. Comparer les deux formules parallèles pour définir la discussion logique (ci-dessus) et le Traité de la Grammaire (VP III *vṛtti*° 79) : *śāstradṛṣṭis tu śāstrasya prāptimātre'pyaniścite / yujyate pratyavāyena śāstraṃ cakṣurapaśyatām //* « Prendre en considération l'enseignement donné, même là où l'application de cet enseignement n'est pas certain, entraîne une faute. L'enseignement (de la grammaire) est la vue des non-voyants ».

On comprend cependant que les brahmanes n'aient pu accepter sa doctrine comme leur : celle-ci se présente un peu comme un « modernisme » du brahmanisme où l'effort pour englober la totalité des hommes dans une vision unique fournirait le moteur que la critique historique a fourni au modernisme issu du catholicisme. Elle veut fonder la Révélation externe sur la révélation interne qui serait la véritable instance suprême, tout en paraissant respecter la totalité de cette Révélation formulée qu'est le Veda. Les brahmanes ne s'y sont pas trompés : un tel fondement eût été le commencement de la ruine de l'édifice, car il ne s'appuyait plus sur l'autorité de la caste sacerdotale. Consciemment ou inconsciemment — et sans doute inconsciemment — ils ont dû expulser de leur tradition cette philosophie dangereuse, et l'on peut voir là la raison profonde qui a fait assimiler Bhartṛhari à un bouddhiste contre toute apparence. Aussi n'y a-t-il guère que Kumārila Bhaṭṭa qui retienne l'opposition instituée par lui entre *āgama*, la tradition intérieure, et *śāstra*, l'enseignement formulé, pour la critiquer. Encore ne présente-t-il pas ainsi l'opposition qu'il discute et remplace-t-il le terme *āgama* par celui de *prasiddhi* qui fausse la pensée de Bhartṛhari, si c'est bien à lui que le texte suivant se réfère [1] : » — Quoique l'on ait refusé la perception et les autres (moyens de connaissance), on connaîtra cependant correctement le *dharma* et l'*adharma* tout comme on discerne un brahmane, etc., par le fait que (ces distinctions) sont bien établies dans l'usage courant *-lokaprasiddhi-* ; en effet l'homme bon et l'homme méchant sont bien connus *-prasiddha-* respectivement en tant que l'homme du *dharma* et l'homme de l'*adharma*. A ce sujet, voici ce que dit le fils de Parāśara (Vyāsa, l'auteur mythique du *Mahābhārata*) : « Pour savoir ce qui est méritoire et ce qui est mauvais, l'enseignement (sur les textes révélés) est de peu d'utilité aux hommes, à commencer par les intouchables ». — Il est impossible que (cela soit bien établi) sans cause : et c'est précisément ce fait que l'on cherche à prouver par les moyens de connaissance droite. Par lequel donc arrive-t-on à ce que (le *dharma* et l'*adharma* soient bien établis) ? On a écarté la perception et les autres ; or, à part ces derniers, il n'y a rien qui soit moyen de connaissance droite dans l'usage courant. On considère la violence (le

1. Ślo. Vār. *Autpattikasūtra* 1-8 *pratyakṣādau niṣiddhe'pi nanu lokaprasiddhitaḥ / dharmādharmau pramāsyete brāhmaṇādivivekavat // dhārmikādharmikatvābhyām pīḍānugrahakāriṇau / prasiddhau hi tathā cāha pārāśaryo'tra vastuni // idam puṇyam idam pāpam ityetasmin padadvaye / ācaṇḍālam manuṣyāṇām alpaṃ śāstraprayojanam // nirmūlāsambhavād atra pramāṇaiḥ saiva mṛgyate / kutaḥ punaḥ pravṛtteti pratyakṣādi tu vāritam // na caitāni parityajya pṛthag loke pramāṇatā / saṃsāramocakādeśca hiṃsā puṇyatvasammatā // na paścāt puṇyam icchanti ke cid evaṃ vigānataḥ / mlecchāryāṇām prasiddhatvaṃ na dharmasyopapadyate // na cāryāṇāṃ viśeṣo 'sti yāvacchāstram anāśritam / tanmūlārthaprasiddhis tu tatprāmāṇye sthite bhavet // tasmād abhāvavaktṛsthau dharmādharmau na śaknuyāt / codanā cet samuddhartuṃ grastau teneva paśyatām /*

meurtre des animaux) comme méritoire parce qu'elle libère du monde de la transmigration, etc., tandis que d'autres ne la considèrent pas comme méritoire. Ainsi, du fait de la divergence entre les barbares *-mleccha-* et les Ārya, il n'est pas possible que le *dharma* soit une chose bien établie. De plus, les Ārya n'ont aucune supériorité si l'on ne se fonde pas sur l'enseignement révélé *-śāstra-*, et le fait qu'une chose soit bien établie ne peut être fondé sur lui que si son autorité *-prāmāṇya* est (elle-même) établie. C'est pourquoi si l'injonction védique ne pouvait sauver le *dharma* et l'*adharma* du nihiliste, ils seraient comme avalés (par lui) sous nos yeux ».

Kumārila, grâce à cette notion intermédiaire de *prasiddhi*, « le fait d'être bien établi », peut montrer que, sans l'enseignement révélé venu de l'extérieur, personne ne pourrait connaître le *dharma*. Il ne fait pas mystère non plus de ce que seul le caractère extrinsèque et non-universel de la Révélation assure un fondement à la société brahmanique alors bien convaincue de sa supériorité. D'autre part, il semble considérer l'adversaire comme un nihiliste *-abhāvavaktṛ-*, lit. « celui qui dit (que l'enseignement révélé) n'existe pas », comme si la notion de révélation védique ne pouvait être séparée de celle d'un enseignement. On pourrait penser cependant que le Nyāya lui offrait déjà un exemple de philosophie brahmanique qui considérait la Révélation comme livrée à des sortes de surhommes dans une perception extra-ordinaire et transmise ensuite par eux au commun des mortels : les Naiyāyika emploient précisément le terme *āgama* pour désigner cette Révélation. Or Kumārila a déjà auparavant dans le *Ślokavārttika* discuté de l'autorité du Veda qui réclame, selon ses positions de Mīmāṃsaka, son éternité et sa transcendance totale : il semble suivre alors les arguments mêmes du *Nyāyabhāṣya* pour les réfuter, mais ne fait en cela que commenter un passage du *Śābarabhāṣya* [1] : « On ne formule pas un enseignement sans savoir. Or des gens comme Manu ont donné un enseignement : c'est donc qu'il y a eu des hommes parfaits qui savaient, tout comme on sait par la perception même que la couleur est perçue par la vue. — Je réponds : les enseignements peuvent provenir de l'égarement, et en l'absence d'égarement, c'est encore du Veda qu'ils proviennent »... Aucun doute possible : on est à l'intérieur du brahmanisme et l'on peut penser en effet que c'est un Naiyāyika qui défend le pouvoir de vision des *ṛṣi*. Cependant, il est bien probable que Śabara avait déjà en vue ici la défense de l'autorité des Veda contre la révélation bouddhique : c'est précisément l'indépendance absolue des Veda par rapport à toute intervention humaine qui assure leur autorité contre la parole du Buddha, parole humaine. De même Kumārila, commentant ce développement, discute de la

1. Śā.Bhā. I 1 2 p. 16. Cf. texte ci-dessus p. 81 et son contexte pp. 77-8.

possibilité d'un personnage omniscient et de l'inutilité de cette hypothèse [1] : « On ne voit personne qui soit omniscient de nos jours, et il n'est pas possible de supposer qu'il en a existé comme (il est possible) de réfuter (qu'il y en ait eu). On ne peut non plus (avoir connaissance) d'une personne omnisciente par l'*āgama*, la Révélation, car dans ce cas, il y aurait dépendance mutuelle (la Révélation faisant autorité à cause de son auteur, et son auteur tirant son autorité de la Révélation). Comment peut-on tenir pour autorisé ce qui a été composé par un autre homme ?... Etant donné que la supposition d'un (homme omniscient) est inutile quand l'éternité de la Révélation *-āgama-* est établie, les hommes connaissent le *dharma* lui-même par cette (Révélation directement) ». On notera qu'ici la Révélation védique n'est plus appelée *śāstra* mais *āgama*, du terme même qui désigne la Tradition intérieurement révélée chez Bhartṛhari. D'autre part, même si ce passage peut aussi bien faire allusion à la doctrine du Nyāya, dans laquelle l'*āgama* est précisément l'ensemble *śruti-smṛti* tel que le voient les *ṛṣi* [2], le personnage omniscient est conçu comme un homme ordinaire. Enfin toute la suite du texte montre explicitement qu'il s'agit avant tout de ruiner l'autorité de la parole du Buddha, celle-ci étant citée à plusieurs reprises [3]. Les textes bouddhiques sanskrits qui rapportent les paroles du Buddha sont d'ailleurs aussi des *āgama* ; il est donc facile de passer du Nyāya au bouddhisme. Mais ce glissement fait comprendre que Kumārila, réfutant Bhartṛhari dans le texte cité plus haut, s'en prenne immédiatement aux « nihilistes », à ceux qui refusent l'autorité des Veda pour lui en substituer une autre. Cela n'implique probablement pas qu'il tienne l'auteur du *Vākyapadīya* pour un bouddhiste — quoique nous n'en sachions rien —, mais cela n'aura pas peu aidé la postérité à en faire un bouddhiste [4].

Il n'est donc pas étonnant que la tradition postérieure n'ait pas vu l'opposition conceptuelle qui existe entre l'*āgama* et le *śāstra* : même l'auteur de la *vṛtti* sur les *kāṇḍa* I et II du *Vākyapadīya*, qui ne fait pas de Bhartṛhari un bouddhiste mais a plutôt tendance à le transformer en vedāntin, semble ignorer la différence essentielle entre les deux termes. On n'en citera que pour exemple le commentaire de tonalité très vedāntique mais assez inintelligible dans l'état actuel du

1. Ślo.vār. *Codanāsūtra* 117-118 et 120 *sarvajño dṛśyate tāvannedānīm asmadbhiḥ / nirākaraṇavacchakyā na cāsīditi kalpanā // na cāgamena sarvajñas tadīye 'nyonyasaṃśrayāt / narāntarapraṇītasya prāmāṇyaṃ gamyate katham // ... āgamasya ca nityatve siddhe tatkalpanā vṛthā / yatas tam pratipadyante dharmam eva tato narāḥ //*

2. Ou plus précisément dans le vocabulaire du Nyāya : les *āpta*, ceux qui ont accès à la réalité. Mais Kumārila lui-même emploie le terme *āpta* au cours de la discussion. Cf. *loc. cit.*, 104-105.

3. Cf. par exemple *loc. cit.*, 128, 130, 140...

4. Nous aurons dans le chapitre suivant un autre exemple de ce phénomène qui aura peut-être aussi contribué à la confusion.

texte qu'il donne de II 235-36 [1] : pour Bhartṛhari, il n'est question que de l'enseignement de la grammaire qui introduit des distinctions artificielles et fluctuantes — donc fausses — dans la langue pour pouvoir l'enfermer dans des règles ; ceux qui savent la langue n'ont pas besoin de ces moyens, car leur connaissance surgit d'elle-même quand ils veulent parler cette langue. Le *śāstra* n'est donc qu'un moyen non indispensable, par opposition à l'*āgama* qui est précisément le savoir intérieur, en tant que structuré par la Révélation et la langue de la Révélation et différencié en chaque individu par la loi de rétribution des mérites (II 145-54). Or Harivṛṣabha — nom que nous avons convenu de donner à l'auteur de cette *vṛtti* imprudemment attribuée à Bhartṛhari — glose sous la kā.235 la formule de la kā.236 : « Le savoir est inexprimable et apparaît (seulement) comme ayant l'enseignement pour moyen », par une formule qu'il considère sûrement comme identique [2] : « En tous, la connaissance est sans *āgama*, car l'*āgama* n'est pour elle qu'un moyen ». *Vidyā* est d'ailleurs pour lui la connaissance inexprimable et indifférenciée du Brahman par opposition à l'*avidyā*, ignorance métaphysique identique à la connaissance empirique qui cache la réalité suprême. D'autre part, l'unique manuscrit qui nous ait conservé cette *vṛtti* présente une lacune des vers 90 à 153. Autrement dit, tout le développement central pour la théorie de l'intuition dans son rapport à la Tradition intérieure -*āgama*- reste sans commentaire. La tentation est forte de penser ou bien que Harivṛṣabha a renoncé à commenter ce passage par trop difficile à accommoder à son optique, ou bien qu'il en a donné une interprétation si embarrassée qu'elle a paru inintelligible aux successeurs. On a donc pratiquement ignoré les distinctions qui semblent fondamentales pour Bhartṛhari et qui cherchent à faire reposer toute connaissance, même celle qui semble venir de l'extérieur, sur une aptitude naturelle de l'individu. Les commentateurs anciens ou modernes ont continué à identifier *āgama* et *śāstra* en parlant du « moyen de connaissance droite » qu'est la Révélation védique avec toute la Tradition. Ce qui serait une sorte de preuve *a posteriori* que la théorie de la connaissance du Nyāya ne bouleversait pas sérieusement l'extrincécisme de la Mīmāṃsā, tandis que la doctrine de Bhartṛhari a tout de suite été reçue comme un corps étranger qu'il fallait expulser [3].

1. Cf. ci-dessus p. 333.
2. Govt Oriental Mss Library (Madras) R No 5543 p. 135 *anāgamā hi sarveṣāṃ vidyāgamopāyaiva*.
3. Historiquement cependant, Bhartṛhari a eu une postérité comme grammairien : d'une part, I-tsing nous certifie qu'il est étudié à l'université bouddhique de Nālandā au VIIe siècle. Mais son œuvre peut être enseignée sans qu'un commentaire vivant y soit ajouté, ce qui serait, pour l'Inde, dire qu'elle n'a pas fait école chez les bouddhistes (cf. cependant ci-dessus p. 258 où I-tsing mentionne un commentaire de Dharmapāla). Du côté hindou elle est connue, certes,

***

Nous sommes donc en présence d'une nouvelle variation brahmanique sur le thème de la théorie de la connaissance. On pourrait penser qu'il est bien artificiel d'appeler théorie de la connaissance un système d'idées beaucoup plus intimement mêlé que celui de la Mīmāṃsā et du Nyāya à une ontologie déterminée, où la connaissance vient se placer à l'intérieur même de l'ontologie à titre de composante. Mais n'est-ce pas là en fait le sort de toute pensée qui prétend se fonder sur une critique du donné naïf ? L'ontologie de Bhartṛhari est toute entière ordonnée à sa théorie de la connaissance, quoique la tradition ait ensuite inversé l'ordre de ces deux aspects de sa doctrine pour accorder plus d'importance à l'ontologie et la réinterpréter en un sens mystique. Tout son effort de pensée a consisté, si les analyses qui précèdent sont justes, à montrer d'une part que la connaissance ne s'identifie pas à la perception externe instantanée, d'autre part qu'elle est cependant fondée dans l'être, donc valable absolument. La Révélation védique avec toute la Tradition afférente garde la transcendance que lui donnait la Mīmāṃsā en ce sens qu'elle est identifiée à l'Absolu ; mais, nouveauté essentielle, elle est en même temps immanente à tous les êtres, et sa connaissance ne passe plus nécessairement par l'enseignement que dispensent les brahmanes. Aussi Bhartṛhari n'affirme-t-il jamais que la *śruti*, ou l'enseignement de la *śruti* -*śāstra*-, est « moyen de connaissance droite ». Le seul *pramāṇa* en dernier ressort est cette somme intérieure du savoir qui permet à tout être animé, quand il vient au monde, de croître et de subsister — ce qu'il

comme l'atteste au XIe siècle environ le commentaire de Kaiyaṭa sur le *Mahābhāṣya* de Patañjali qui s'inspire visiblement des notions propres à Bhartṛhari (cf. notamment la distinction *sphoṭa-dhvani*, ci-dessous p. 371). Mais Kaiyaṭa est Kaśmīrien ; cinq siècles environ le séparent de Bhartṛhari et le seul jalon intermédiaire que nous possédions est constitué par le śivaïsme du Kaśmīr, école ou faisceau d'écoles tantriques et mystiques, qui critiquent Bhartṛhari et transforment ses idées autant qu'elles s'en inspirent. Rien ne prouve par conséquent qu'une école grammaticale, et plus précisément encore pāṇinéenne, ait vécu de l'enseignement de notre grammairien philosophe. On peut en dire autant pour Nāgeśa, autre commentateur du *Mahābhāṣya* aux XVII-XVIIIe siècles, qu'un nombre suffisant de siècles sépare de Kaiyaṭa pour que l'on puisse douter de la continuité de la tradition grammaticale entre les deux. Nāgeśa a d'ailleurs entre temps intégré à sa doctrine, non seulement le śivaïsme tantrique du Kaśmīr, mais aussi les notions vedāntiques et yogiques, sans parler de la Nouvelle Logique qui, à cette époque, fournit l'armature de la discussion dans tous les systèmes de pensée hindoue orthodoxes.

Quant à la postérité philosophique de Bhartṛhari, elle est également douteuse. Maṇḍana Miśra, un contemporain peut-être aîné de Śaṅkara, est le seul à se réclamer de lui, mais je me propose de montrer dans une étude ultérieure qu'il est en fait une sorte de pont entre la Mīmāṃsā et le Vedānta plutôt qu'un héritier fidèle de la pensée du grammairien.

appelle *āgama* et qui surgit en nous selon les besoins sous forme d'une intuition *-pratibhā-*. Cet *āgama* à son tour n'est que l'affleurement en chacun de nous de la Révélation védique, telle que la spécifient nos mérites antérieurs.

Bhartṛhari dit expressément [1] de l'intuition qu'elle est le *pramāṇa*, le seul moyen de connaissance droite des gens dans l'exercice de leurs activités courantes. Mais n'est-il pas, ce faisant, sorti de la problématique des *pramāṇa* dans laquelle s'enfermaient Mīmāṃsā et Nyāya ? La notion de *pramāṇa* nous avait paru solidaire d'une conception extrincéciste de la connaissance : un moyen de connaissance droite est l'instrument nécessaire pour mettre en rapport *l'ātman* et l'objet extérieur, cet instrument pouvant même en certains cas établir un contact avec un objet provisoirement absent. Il doit être aussi neutre que possible, sans structure propre [2], pour ne pas intervenir autrement que comme instrument de rapprochement dans la rencontre entre l'*ātman* et l'objet. Chez Bhartṛhari, on ne trouve pas plus une théorie de l'*ātman* qu'un exposé systématique de la perception ; on soupçonne, grâce à une remarque incidente, qu'il explique la perception visuelle par les rayons qui sortent de la vue pour rejoindre l'objet [3], mais il n'insiste guère que sur la perception auditive, et plus précisément même sur la perception de la parole : cela ne relève plus de l'étude de la perception mais de sa théorie du langage [4], puisque la perception des sons n'est alors que l'aspect symétrique de l'énonciation et obéit aux mêmes lois. Les sens sont alors ramenés à des intermédiaires qui imposent à l'objet leur structure propre (la vue isolant la couleur, l'odorat l'odeur etc.) et introduisent en lui une certaine fausseté. Ils ne peuvent donc en aucune manière donner lieu à un *pramāṇa*.

En revanche l'intuition, ce jaillissement interne d'un savoir, même s'il est provoqué par un moyen externe, n'a plus rien d'une connaissance sensible : de notre point de vue, Bhartṛhari distingue ainsi la compréhension intellectuelle de la connaissance perceptive, ou encore la connaissance par les idées de la connaissance par les sens. Mais s'il y a discontinuité de l'une à l'autre, c'est parce que la réalité visée n'est pas la même : il y a d'un côté la manifestation sensible qui laisse appréhender des genres *-jāti-*, c'est-à-dire des éléments communs, identifiables et nommables, et de l'autre, il y a les « choses » *-vastu-* posées par la pensée avec toutes leurs déterminations, et qui ne sont rien

1. Cf. ci-dessus p. 317.
2. Chaque organe est de même substance que le domaine sensible qu'il appréhende. D'autre part, l'organe de la vue n'est pas l'œil visible : il est absolument imperceptible à cause de sa subtilité, tandis que ce sont les défauts de l'œil visible qui entraînent les illusions des sens.
3. Cf. VP I 80 *cakṣuṣaḥ prāpyakāritve tejasā tu dvayor api / viṣayendriyayor iṣṭaḥ saṃskāraḥ sa kramo dhvaniḥ //*
4. Cf. chapitre suivant.

d'autre, vraisemblablement, que les objets de l'intuition [1] et n'ont d'existence que dans l'identité avec la Parole principielle. Cependant, la connaissance qui jaillit dans l'intuition était déjà là, elle ne fait qu'apparaître à la conscience claire au moment où elle est nécessaire. Autrement dit, il n'y a pas une « faculté de connaissance » et des objets qu'elle serait apte à connaître, quelque chose comme des idées à contempler, vers lesquelles tourner son attention, mais il y a en chacun de nous un savoir tout fait, et plus précisément encore un savoir-faire, dont la valeur est définie et individualisée par nos mérites antérieurs et qui seul nous rend apte à recevoir un enseignement de l'extérieur : si les membres des hautes castes sont les seuls à qui l'enseignement du Veda puisse être imparti, c'est sans doute parce qu'ils sont les seuls aptes intérieurement à le recevoir.

Il me paraît tentant ici de comparer Bhartṛhari à Platon : si le brahmanisme avait pu produire un Platon, Bhartṛhari eût été celui-là, et réciproquement : chez l'un et l'autre on constate une même conversion de l'attention de l'extérieur vers l'intérieur de l'homme, un même don d'observation de cette réalité encore toute neuve pour eux qu'est l'activité de la pensée. La rupture qu'ils introduisent entre le sensible et le mental les conduit l'un et l'autre à dissocier dans le monde objectif une réalité purement sensible et une réalité purement mentale qu'il s'agit ensuite de relier l'une à l'autre tant bien que mal. La découverte du monde mental les amène l'un et l'autre à concevoir la connaissance comme un don universel chez l'homme (et même chez les êtres vivants pour Bhartṛhari) : au jeune esclave du *Ménon* à qui l'on fait retrouver les vérités mathématiques qu'il porte en lui-même, correspond le Caṇḍāla du *Vākyapadīya* qui connaît les règles de sa conduite sans avoir besoin de l'enseignement de la Révélation. L'esclave et le Caṇḍāla ont en eux les mêmes possibilités de pensée que Socrate ou un brahmane. Cependant, les philosophes seuls doivent gouverner la République de Platon, en vertu de leur aptitude particulière à contempler les idées et surtout celle du Bien, et ils sont mis à part dès leur jeune âge pour recevoir une éducation particulière appropriée à leurs fonctions futures. Tout comme les brahmanes sont finalement seuls à recevoir et à communiquer l'enseignement du Veda en vertu de leurs aptitudes particulières (et non de leur seule naissance de parents brahmanes, comme le voudrait la Mīmāṃsā). Enfin, Platon et Bhartṛhari donnent à leur doctrine une signification essentiellement pratique [2] : l'Idée du Bien coiffe toutes les autres et exerce son attraction sur les hommes de plus ou moins loin selon leur

1. Le chapitre suivant apportera là-dessus des précisions supplémentaires.
2. On emploie ici le mot « pratique », au sens kantien, pour éviter le terme « éthique » qui conviendrait au platonisme, mais beaucoup moins à une doctrine fondée sur des normes rituelles comme celle de Bhartṛhari.

catégorie, comme les normes védiques de la conduite structurent le savoir interne de chaque homme de plus ou moins loin également selon les mérites acquis dans des vies antérieures. Dans l'une et l'autre doctrine, la bonne conduite se différencie selon la catégorie sociale à laquelle on appartient ; les normes pratiques sont liées à une conception hiérarchique de la société où le bonheur ne régnera pour tous et pour chacun que si chaque membre reste à sa place et remplit la fonction qui lui revient : la « justice » de Platon correspondrait alors *grosso modo* au *dharma* brahmanique.

Mais ce rapprochement ne peut que mieux faire ressortir ce qui oppose ces deux esprits liés à des cultures profondément différentes. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier Platon, mais l'on peut en quelques mots le replacer dans une société séculière et laïque, qui fait sa place à l'individu avec ses déterminations concrètes. Si dépréciée que soit la réalité empirique mobile, elle est encore un reflet obscurci des Idées. Les Idées sont conçues comme articulées entre elles, ce qui pose le problème logique de la participation des genres ; la géométrie est la discipline qui prépare le mieux à la contemplation des Idées. Aussi entre la perception sensible et la contemplation intuitive du Bien y a-t-il place pour une pensée discursive, essentiellement logique et rationnelle. Celle-ci, inférieure sans doute en dignité à la contemplation, est cependant une étape essentielle dans la démarche ascendante de la pensée, elle a pour objets les Idées elles-mêmes qui participent directement de l'être du Bien. Platon traduit ainsi une conception de la conduite humaine comme tension entre une vie sensible au niveau des instincts et une vie éthique obéissant à des normes idéales ; aussi sa République est-elle de l'ordre de l'idéal et non une image de la réalité vécue.

Bhartṛhari, en regard, est un brahmane ; il est placé dans une société séculière sacrale, dont il est un des prêtres. Toutefois, sa position de brahmane n'intervient que pour lui donner la possibilité de s'exprimer, de mettre en forme les idées traditionnelles qu'il a reçues grâce à sa formation ; elle ne joue pas de rôle dans la détermination de ses valeurs propres, qui sont celles de toute la société brahmanique et même hindoue. Mais, placé au confluent des puissants courants religieux hindous et bouddhistes du ve siècle qui exercent leur attraction jusqu'au cœur le plus orthodoxe de la société brahmanique, il doit repenser les croyances brahmaniques séculières en fonction des valeurs nouvelles qui les transforment. La tension pour lui n'est pas entre un monde profane et des valeurs éthiques, mais entre deux niveaux religieux solidaires de deux visions du monde radicalement opposées quoique nées au sein d'une même culture, et auxquelles, de plus en plus, la même société séculière se réfère ensemble. Le commun des Hindous vit la vie séculière, celle du

dharma, en l'éclairant par les notions religieuses de *karman* et de délivrance, celle-ci restant à l'horizon et très lointaine, même pour ceux qui croient à la possibilité d'une délivrance dans la vie séculière : on pourrait dire que le monde du *dharma* leur sert de « nature » et celui du *karman* et de la délivrance d'idéal. La tâche que s'est donnée Bhartṛhari a été de repenser l'orthodoxie à la lumière de ces notions religieuses. Il est probable que sa méditation des doctrines bouddhiques et sa fréquentation des docteurs bouddhistes [1], à une époque où les cultes tantriques étaient omniprésents, l'a conduit à une reconsidération des principales positions philosophiques du brahmanisme et à un bouleversement de la problématique orthodoxe. Son problème, aperçu de façon plus superficielle par les auteurs du Nyāya, est celui de l'unification théorique de deux visions du monde qui se mêlent, de deux normes idéales que les hommes autour de lui prétendent réconcilier en fait dans leur conduite. Il n'y a pas trace dans sa pensée d'une anthropologie profane, d'une conception de la nature humaine réduite à elle-même. L'instinct animal lui-même devient l'écho lointain et affaibli de la révélation védique : la conduite du dernier des êtres vivants se conforme encore à une norme d'essence religieuse.

Il ne me paraît pas douteux que l'apport du tantrisme [2] — bouddhique ou hindou, peu importe — ait permis ce remaniement en profondeur : lui seul dans l'Inde pouvait à la fois faire disparaître le fossé entre la perspective de la délivrance et celle de la vie séculière, et individualiser en l'intériorisant la révélation religieuse. Or Bhartṛhari ne choisit pas, on l'a vu, entre la recherche du bonheur par l'accomplissement du *dharma*, au sens de la Mīmāṃsā, et l'aspiration à la délivrance. Sa philosophie lui paraît tout expliquer. En particulier, on n'aperçoit plus la rupture de plan que marquait encore le Nyāya sans l'expliquer, entre la délivrance et la vie séculière. Il n'y a plus de coupure, quoique la perspective de la délivrance ne soit pas niée, mais la Révélation est bien conçue comme un ensemble de normes de conduite qui s'actualisent dans le Veda, plus que comme une somme de connaissances sur l'Absolu et l'accès à l'Absolu. D'autre part, c'est lui qui, pour la première fois, essaie d'expliquer comment le *karman* détermine la vie séculière de l'homme par l'intérieur, autrement qu'en le faisant renaître dans telle caste plutôt qu'une autre. Le *karman* est ainsi véritablement individualisant et rend mieux compte des différences individuelles d'aptitudes à l'intérieur d'une

1. Que nous pouvons raisonnablement supposer, mais dont, historiquement, nous ne connaissons rien.

2. Dont nous n'avons encore à cette époque aucun texte : le tantrisme, qui n'a jamais dû être une pure pratique, a cependant lui aussi certainement subi une transformation en retour, au moins dans ses conceptions théoriques, lorsqu'il a pénétré les castes supérieures : ces dernières, en tout cas, lui ont donné une expression textuelle en y incorporant des catégories brahmaniques.

même caste : ainsi y a-t-il des degrés dans l'initiation tantrique auxquels tous les sujets ne peuvent accéder en fait.

De cette inspiration religieuse et mystique, la doctrine de Bhartṛhari est marquée de façon indélébile. Alors que l'attraction des valeurs religieuses semblait pénétrer la vie séculière elle-même, selon le Nyāya, pour déterminer un bon et un mauvais *karman*, l'intériorisation des normes de conduite chez notre grammairien ne semble jamais s'infléchir dans le sens d'une « conscience morale ». Il connaît sans doute les vertus de « non-violence » ou de « véracité » dont parle le Nyāya ; il ne met jamais explicitement ces notions en rapport avec l'intuition intérieure. Celle-ci reste liée à la révélation védique, et ses déterminations sont probablement avant tout d'ordre rituel ; ces « vertus » d'ailleurs, qui sont essentiellement l'apanage du *yogin*, sont liées au renoncement au monde, donc à la recherche de la délivrance conçue comme rupture avec le monde de la transmigration. Elles sont donc moins des valeurs de la conscience morale que des moyens de parvenir à l'état final de détachement et de parfait recueillement en soi — *kaivalya-*. Pour qu'elles deviennent des valeurs morales, c'est-à-dire des déterminations de la conscience morale, il faudrait que l'individu fût autre chose que ce vide total auquel vise le *yogin*[1]. On pourrait exprimer cela en disant que chez Bhartṛhari la conscience s'individualise sans devenir pour autant celle d'une personne, c'est-à-dire d'un individu centre et support de valeurs universelles. L'individualisation se fait par le poids propre des actes passés, jamais par les actes présents qui sont au contraire conçus comme une résultante des déterminations du passé. Le mysticisme éclos dans une société où l'individu n'est pas reconnu comme tel ne peut en retour fournir à cette société la conception d'un individu au sens occidental du terme. Aussi l'individu selon Bhartṛhari n'est-il pas autre chose que le récipiendaire d'une révélation qui lui promet le bonheur : tout en lui, même l'instinct, est ordonné à ce bonheur, et l'on ne pressent jamais de tension en lui entre des déterminations contradictoires, de rôle attribué à une volonté dont le choix serait décisif. Si, en regard, l'on tient compte de l'attraction réelle qu'exerçaient et exercent encore en fait les valeurs du *yogin* sur la société brahmanique la plus séculière, on est frappé de l'impuissance des théoriciens à en rendre compte.

Parallèlement, l'intuition *-pratibhā-* qui fait jaillir le savoir à la

1. Il convient d'ajouter qu'elles ne jouent pas de rôle dans le tantrisme. Mais l'influence du tantrisme sur la société hindoue comme sur la pensée de Bhartṛhari est inséparable du contexte religieux général. Qu'il s'agisse du bouddhisme monastique ou de l'hindouisme, de toutes façons, c'est le niveau religieux du renoncement au monde qui a apporté ses valeurs au monde séculier, même si elles s'accordent mal avec lui. Le tantrisme y a plutôt généralisé l'espoir de la délivrance en la rendant accessible à tous.

conscience serait en tous points semblable à une intuition mystique[1] si elle n'était connaissance d'une norme de conduite plutôt que d'un Etre absolu. Elle est indifférenciée et intemporelle, parce que son objet l'est également : en particulier les genres, qui jouent un rôle très important dans la manifestation de l'univers, dans la connaissance qu'on en prend et dans l'expression qu'on en donne, disparaissent totalement dans la seule connaissance qui fasse autorité. Il y a un état discursif de la parole qui fait usage des genres ; mais il n'y a à proprement parler de connaissance discursive que cette forme inférieure — et d'ailleurs de soi contradictoire — qui essaie de s'appliquer au réel et, pour ce faire, construit des distinctions *-vikalpa-* purement mentales. Le *vikalpa* correspondrait au niveau de la διάνοια chez Platon, mais sa valeur n'est pas équivalente à celle de la pensée discursive chez le philosophe grec. La logique se trouve comme mise entre parenthèses, son rôle est plus que jamais subordonné dans la connaissance, parce que la structure essentielle de la pensée est étrangère à la logique. Mais l'examen de la théorie du langage permettra de préciser ce point.

1. On ne mentionne que pour mémoire les accents lyriques, si rares dans un texte de cette nature, qu'inspire à Bhartṛhari la description de l'intuition (VP II 151-152).

CHAPITRE III

THÉORIE DU LANGAGE

La contradiction relevée dans la pensée de Bhartṛhari entre un certain universalisme et le réalisme inhérents à sa théorie de la connaissance se retrouve dans sa doctrine du langage : chez tous les hommes la connaissance prend la forme de la parole, ce qui devrait entraîner une équivalence des diverses langues dont ils se servent. Mais si cette parole est elle-même considérée comme identique à la Révélation védique, il faut au contraire attribuer un privilège exclusif au sanskrit : la langue en laquelle s'exprime empiriquement la Révélation est celle qui est fondée en vérité dans l'Absolu, les autres ne peuvent en être que des déformations plus ou moins lointaines, des *apabhraṃśa*, « formes corrompues », qui entretiennent un rapport plus lâche avec la réalité et qui, surtout, empêchent d'accéder au savoir suprême exprimé dans la Révélation. On comprend ainsi pourquoi Bhartṛhari ouvre son *Vākyapadīya* sur un éloge de la grammaire : celle-ci, si on la considère comme matière à enseigner, participe évidemment de la fausseté des moyens nécessaires ; mais elle est avant tout connaissance du sanskrit, connaissance parfaite de la langue en laquelle s'exprime directement l'Absolu. En fait, elle n'est langue que dans la mesure où Pāṇini et Patañjali l'enseignent à l'aide de règles, mais ce n'est là qu'un état très inférieur pour ce qui est avant tout la Parole.

On sait déjà que la réalité objective n'est que la manifestation de cette Parole, qu'elle n'a d'être que par cet être indifférencié qu'est la Parole principielle. On a vu d'autre part l'émergence de la connaissance dans la conscience individuelle sous forme d'intuition. Mais l'intuition et l'*āgama* qui l'informe, ne sont que le contenu, la signification de la Parole, et cette signification est elle-même la manifestation dans la conscience de la Parole. Elle n'a d'être que par la Parole, tout comme les objets perçus. Ces derniers manifestent l'Etre par la médiation des

genres qui sont les *śakti* de l'Etre, ses pouvoirs de manifestation à lui identiques. Parallèlement, on doit donc s'attendre à une médiation entre la Parole principielle et les significations, une médiation qui soit nécessaire à la manifestation concrète de la Parole, mais cette fois à l'intérieur de l'individu. L'*āgama* est donc parole interne avant d'être une signification. Il ne devient signification que lorsque la parole interne se manifeste sous forme déjà relativement différenciée. Cette parole interne, c'est ce que Bhartṛhari appelle le *sphoṭa*. Mais le *sphoṭa* doit répondre encore à d'autres exigences du système. Comme le genre, il est destiné à expliquer l'unification du multiple telle qu'elle apparaît dans la connaissance. La Mīmāṃsā partait de la multiplicité des phonèmes externes et se révélait impuissante à rejoindre l'unité d'une idée exprimée par une phrase : l'idée n'était rien que la forme des choses mentionnées et la phrase n'avait pas d'autre objet, d'autre signification que ces choses. Bhartṛhari part de l'unité même de l'idée pour rejoindre la multiplicité empirique de l'énonciation. Quoique ce soit pour lui une nécessité d'ordre théorique de procéder ainsi, il n'est pas interdit de penser qu'une observation attentive de l'expérience concrète de la parole et de la connaissance a joué ici un grand rôle [1].

Le *sphoṭa* présente donc un double aspect : celui de fondement ontologique interne de la connaissance et celui de fonction unifiante du divers de la connaissance formulée. En fait le premier suppose le second et quoique celui-ci ne soit traité à proprement parler que dans le *kāṇḍa* II, il est impliqué dès l'exposition du *sphoṭa* comme fondement ontologique distinct dans le *kāṇḍa* I. Ce traitement séparé pose d'ailleurs un problème : la notion de *sphoṭa* n'intervient sous son nom que dans le *kāṇḍa* I, tandis que le *kāṇḍa* II parle uniquement de la phrase -*vākya*- comme unité linguistique et semble ignorer la doctrine du *sphoṭa*, alors qu'il s'agit toujours d'elle cependant. La solution semble bien être dans le fait que Bhartṛhari a cherché, comme nous le verrons, à rattacher le *sphoṭa* à la tradition du *Mahābhāṣya*, ce qu'il ne pouvait faire à la rigueur qu'en prenant le mot et non la phrase pour unité d'une part, et en le considérant surtout comme fondement ontologique d'autre part. Par ailleurs, le *kāṇḍa* I posant les fondements ontologiques de son système, il est normal que le *sphoṭa* en tant que tel y soit traité avant l'aspect plus épistémologique de la notion.

1. Cf. J. Brough, *Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians*, p. 32 sqq. Que la théorie linguistique de Bhartṛhari soit fondée sur une observation qui rejoint celle des théoriciens modernes du langage n'implique pas nécessairement qu'elle soit l'œuvre d'un pur technicien de la grammaire, comme le voudrait M. Brough. Ce dernier a raison de ne pas se satisfaire des interprétations « mystiques » des commentateurs modernes de B., mais la doctrine du *sphoṭa* n'en est pas moins inséparable d'une ontologie qui reprend à son compte et sur un autre registre les catégories mystiques du tantrisme.

La théorie de la phrase fait en revanche le thème central du *kāṇḍa* II auquel se rattachent les développements déjà étudiés sur l'intuition : l'intuition est la phrase *in statu nascendi* où la forme verbale, encore non déployée en sons différenciés, se confond pour la conscience avec le sens globalement aperçu qu'elle sous-tend.

A. LA DOCTRINE DU SPHOṬA

Bhartṛhari est traditionnellement considéré comme le philosophe du *śabdabrahman* et du *sphoṭa*. Les deux notions vont de pair quoiqu'elles apparaissent séparément, même dans le *kāṇḍa* I du *Vākyapadīya* [1]. Elles sont aussi bien l'une que l'autre appelées à l'occasion *śabdatattva*, « parole principielle » [2], et c'est le contexte qui peut indiquer s'il s'agit plutôt du *sphoṭa* ou du *brahman*. Autant dire que les deux réalités ainsi distinguées sont identiques, mais que le *brahman* est l'aspect totalement indifférencié et considéré comme l'origine de tout l'univers de la manifestation : monde objectif, monde subjectif et leur rapport tandis que le *sphoṭa* est uniquement la parole résidant dans la conscience de l'être vivant et qui permet la communication par le langage [3].

Contrairement à ce que l'on attendrait — et l'on verra la raison de ce choix par la suite — Bhartṛhari ne rattache pas sa doctrine du *sphoṭa* aux passages du *Mahābhāṣya* où ce terme intervient [4] ; il se

1. Et encore plus dans l'œuvre de Maṇḍana Miśra : la *Sphoṭasiddhi* se fait l'avocat du *sphoṭa* contre les positions de Kumārila mais ne fait pas allusion au *śabdabrahman*, tandis que la *Brahmasiddhi* pose le *śabdabrahman* sans référence au *sphoṭa*.

2. Par exemple VP I 1 *anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram* / « Ce *brahman* sans commencement ni fin, Parole principielle, Phonème (impérissable) »... où *śabdatattva* est évidemment le *brahman*, et VP II 30 *yad antaḥ śabdatattvaṃ tu nādair ekam prakāśitam* / « Quant à cette parole principielle interne et une qui est mise en lumière par les résonances — *nāda* — » ... où *śabdattatva* est le *sphoṭa* (cf. de même III *dravya*° (1) 11).

3. On pourrait se demander si la parole purement interne, celle que Bhartṛhari suppose chez les animaux incapables de langage articulé (cf. ci-dessus p. 317-8) est encore *sphoṭa*. C'est une question qui n'a pas de sens dans la double dimension où se situe Bhartṛhari : diachroniquement le *sphoṭa* de Patañjali est la forme permanente du phonème perçu qui permet de le reconnaître. Structuralement, c'est-à-dire en référence à son propre système, Bhartṛhari pose également le *sphoṭa* comme le fondement interne de la parole externe. Le *sphoṭa* n'est jamais considéré en lui-même, pas plus que le *śabdabrahman* d'ailleurs. Quand la parole est purement interne et anime des comportements instinctifs, il vaut mieux garder le terme *śabdatattva*, ou comme Bhartṛhari, parler plus précisément de parole « qui réside à l'intérieur » — *antaḥsanniveśin* — ; mais cette dernière expression s'applique aussi bien au *sphoṭa*.

4. MBh ad I 1 70, I 181 19 et 23 ; ad *Śivasūtra* 3-4 vār 11, I 26 1 ; cf. ci-dessous p. 368.

réfère explicitement au commentaire que Patañjali fait du *sūtra* I 1 68 de Pāṇini [1] : « (Quand une opération concerne un mot énoncé dans un *sūtra*, il faut comprendre qu'il s'agit) du mot en tant que forme propre (non en tant que porteur d'un sens, autrement dit : qu'il n'englobe pas les mots de même sens que lui), excepté si le dit mot est un Nom (i.e., en l'occurrence, un terme technique de grammaire) ». Le *sūtra* est destiné à dissocier les termes mentionnés par la grammaire, quand elle leur applique des règles, de l'objet qu'ils dénotent habituellement : la règle porte sur le terme lui-même et non sur son objet. Patañjali commente en se référant au *sūtra* IV 2 33 qui dit [2] : « Le suffixe secondaire *ḍhak* (*-eya*) (est valable, par entrave de *aṇ*) après le nom *agniḥ* (pour signifier : à la divinité en question appartient telle oblation, etc.) ». Ce dernier est en effet une sorte d'illustration du premier et montre que la règle posée en I 1 68 est rendue particulièrement nécessaire par le style des *sūtra* : rien ne distingue le mot cité d'un terme employé pour dénoter un objet ; la particule *iti* est absente et le mot est normalement décliné. Ce qu'explique ainsi Patañjali [3] : « Un objet est connu lorsqu'un mot est prononcé. Quand on dit : « amène la vache » « mange le caillé », c'est l'objet (du mot) que l'on amène, c'est l'objet (du mot) que l'on mange. Ici, dans la grammaire, comme l'objet est impossible, il est impossible d'appliquer les opérations grammaticales à l'objet (du mot). Il n'est pas possible d'accoler le suffixe *ḍhak* à des braises d'après le *sūtra agner ḍhak* ».

Cette règle de Paṇini n'a évidemment aucune portée métaphysique ; elle relève des préliminaires de la grammaire et présente d'autant plus d'importance technique que cette grammaire vise avant tout à préserver un texte et son contenu plutôt qu'une langue : il importe donc de distinguer soigneusement le signe verbal de sa signification à laquelle seule on prête attention habituellement. Pour Bhartṛhari cependant, elle est l'occasion de faire remarquer ce signe verbal comme quelque chose qui existe, non seulement à part de sa signification, mais à part des sons qui l'énoncent, autrement dit de poser l'existence d'une entité verbale par elle-même inaudible mais manifestée par les sons concrets : le *sphoṭa* [4] : « Parmi les éléments verbaux fondamentaux, les experts en retiennent deux, l'un qui est cause des paroles elles-mêmes, l'autre qui sert à (l'expression) du sens. Certains,

1. Pā.I 1 68 *svaṃ rūpaṃ śabdasyāśabdasaṃjñā*, trad. L. Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, fasc. 1, p. 13.
2. Pā.IV 2 33 *agner ḍhak*, trad. L. Renou, *op. cit.*, fasc. 2 p. 25.
3. MBh ad I 1 68, I 175 26 sqq. *śabdenoccāritenārtho gamyate / gām ānaya dadhyaśānetyartha ānīyate'rthaśca bhujyate / arthasyāsambhavāt iha vyākaraṇe'rthe kāryasyāsambhavaḥ / « agner ḍhak » iti na śakyate'ṅgārebhyaḥ paro ḍhak kartum /*
4. VP I 44-52, 58-60 *dvāvupādānaśabdeṣu śabdau śabdavido viduḥ / eko nimittaṃ śabdānām aparo'rthe prayujyate // ātmabhedas tayoḥ ke cid astītyāhuḥ purāṇagāḥ / buddhibhedād abhinnasya bhedam eke pracakṣate // araṇisthaṃ yathā*

parmi les anciens, disent qu'il y a une différence d'être entre les deux ; d'autres expliquent que c'est la différence dans la connaissance qui introduit une différence dans l'indifférencié. De même que la lumière qui réside dans les allume-feux, est cause d'autres lumières, de même aussi la parole qui réside dans l'intellect est cause des diverses paroles audibles. La parole est d'abord choisie par l'intellect parce qu'elle est liée à un sens donné, puis elle est aidée par le son que manifestent les organes. Puisque c'est la résonance *-nāda-* qui se produit de façon successive, la (parole) n'a ni avant ni après ; elle est sans succession mais apparaît comme divisée par la forme successive (des résonances). Il en est du *sphoṭa* et de la résonance comme du reflet d'une chose qui, se trouvant ailleurs (que la chose) sous l'action d'un plan d'eau, imite les mouvements de celui-ci. De même que, dans une connaissance, on voit la connaissance elle-même et la forme de l'objet à connaître, de même, dans une parole, la forme du sens et celle de la parole sont mises en lumière. Cette énergie qui a nom parole a pour ainsi dire la nature d'un œuf. Son déroulement se fait successivement, partie par partie, à la manière d'un mouvement. De même qu'une forme reproduit sur une toile une autre forme après être devenue l'objet d'une idée unique, de même aussi pour la parole on observe trois phases... Puisqu'il y a dans la parole deux propriétés séparées et perçues séparément, il n'y a pas contradiction à ce qu'elle soit la cause d'effets différents. Des termes tels que *vṛddhi* — « croissance » —, tout en ayant pour fondement leur forme propre, sont en relation avec les choses qu'ils désignent, à savoir les éléments verbaux connus par (le symbole) *ādaic*. De même, le mot *agni* qui a pour fondement le mot *agni*, entre en relation avec le terme audible *agni* qui a pour signification le mot *agni*... » etc. Un peu plus loin (I 68) Bhartṛhari cite explicitement le *sūtra svaṃ rūpam*.

Pour un grammairien indien, le *sūtra svaṃ rūpam* (Pā. I 1 68) précède de peu le *sūtra* I 1 70 sous lequel Patañjali amène la notion de *sphoṭa*. Le *Vākyapadīya* fait donc preuve d'une fidélité matérielle au *Mahābhāṣya*. On peut cependant déjà soupçonner que cette fidélité

jyotiḥ prakāśāntarakāraṇam / tadvacchabdo'pi buddhisthaḥ śrutīnāṃ kāraṇam pṛthak // vitarkitaḥ purā buddhyā kva cid arthe niveśitaḥ / karaṇebhyo vivṛttena dhvaninā so'nugṛhyate // nādasya kramajanmatvānna pūrvo na paraśca saḥ / akramaḥ kramarūpeṇa bhedavān iva jāyate // pratibimbaṃ yathānyatra sthitaṃ toyakriyāvaśāt / tatpravṛttim ivānveti sa dharmaḥ sphoṭanādayoḥ // ātmarūpaṃ yathā jñāne jñeyarūpaṃ ca dṛśyate / artharūpaṃ tathā śabde svarūpaṃ ca prakāśate // āṇḍabhāvam ivāpanno yaḥ kratuḥ śabdasaṃjñakaḥ / vṛttis tasya kriyārūpā bhāgaśo bhajate kramam // yathaikabuddhiviṣayā mūrtir ākriyate paṭe / mūrtyantarasya tritayam evaṃ śabde'pi dṛśyate // ... bhedenāvagṛhītau dvau śabdadharmāvapoddhṛtau / bhedakāryeṣu hetutvam avirodhena yacchataḥ // vṛddhyādayo yathā śabdāḥ svarūpopanibandhanāḥ / ādaicpratyāyitaiḥ śabdaiḥ sambandhaṃ yānti saṃjñibhiḥ // agniśabdas tathaivāyam agniśabdanibandhanaḥ / agniśrutyaiti sambandham agniśabdābhidheyayā //

à la lettre dissimule une profonde altération du sens de la règle de Pāṇini interprétée par Patañjali : celle-ci oppose en effet les mots comme *agni* qui ne doivent dénoter que leur forme propre aux noms techniques de la grammaire qui eux, tout en ayant une forme propre, servent à dénoter les termes qu'ils désignent chaque fois qu'ils sont employés. Bhartṛhari ignore la seconde partie du *sūtra*, à moins que l'évocation des termes techniques -*saṃjñā*- qu'elle contient ne lui ait suggéré le rapprochement entre le *sūtra vṛddhir ādaic* [1] d'une part et les deux *sūtra svaṃ rūpaṃ śabdasya* et *agner ḍhak* d'autre part. *Vṛddhir ādaic* et *svaṃ rūpaṃ śabdasya* sont tous deux ce que l'on appelle des *saṃjñāsūtra*, des *sūtra* « axiomatiques », traduit M. Renou, mais littéralement des *sūtra* qui posent des dénominations techniques -*saṃjñā*-. Appartiennent à cette catégorie les *sūtra* qui posent les définitions préliminaires de la grammaire, celles qui ne visent pas à décrire la langue mais à former la langue de la description (tandis que les *paribhāṣāsūtra* définissent plutôt la structure de la description). Il est évident cependant que les deux *saṃjñāsūtra* ici considérés n'ont pas même structure : *vṛddhir ādaic* signifie simplement que l'on convient d'appeler *vṛddhi* les phonèmes dont le symbole est *ādaic*. Tandis que *svaṃ rūpam śabdasya* précise ce que le grammairien considère dans les mots de la langue étudiés. Mais l'illustration qu'en donne Patañjali à l'aide du *sūtra agner ḍhak* fournit à Bhartṛhari l'occasion de transformer l'expression *svaṃ rūpaṃ śabdasya* en nom -*saṃjñā*- qui s'appliquerait globalement à *agneḥ* dans le *sūtra agner ḍhak* comme à son *saṃjñin*. On peut donc interpréter le *sūtra* ainsi : *agnisvarūpam agniśabdasya* s'applique à *agni* dans *agner ḍhak* qui se trouve ainsi dédoublé en un terme *agni* et en une forme propre *agni*.

C'est là que Bhartṛhari trouve un secours dans la comparaison avec *vṛddhir ādaic* : car *ādaic* lui-même est dédoublé en un symbole conventionnel, encore *saṃjñā*, propre à la grammaire de Pāṇini, et en les phonèmes qu'il dénote et qui forment son *saṃjñin* selon les termes propres de Bhartṛhari (I 59). Cela lui permet de faire du terme énoncé *agni* le *saṃjñā* de sa forme propre qui devient ainsi également un *saṃjñin* [2]. Le *sūtra svaṃ rūpaṃ śabdasya* à lui seul ne pouvait donner lieu à une telle interprétation, car il aurait fallu pour cela une formulation différente ; mais c'est le maniement technique du *saṃ-*

1. Pā.I 1 1 « Les phonèmes *ā ai au* (*ādaic*) (portent le nom de) *vṛddhi* (« croissance ») ». Trad. L. Renou, *op. cit.*, fasc. 1, p. 2.

2. Au même titre exactement que le sens usuel. Ce dernier et le sens purement grammatical (la forme propre) sont indifféremment appelés par Bhartṛhari *saṃjñin* et *artha*, ce qui serait impossible si, comme le dit J. F. Staal (*The Theory of Definition in Indian Logic*, p. 123, n. 11), les Indiens distinguaient clairement la connotation et la dénotation d'un terme. Cela doit nous avertir en particulier, s'agissant de Bhartṛhari, qu'on ne peut parler du « sens » d'un mot qu'avec précaution. L'auteur du *Vākyapadīya* nous oblige, contrairement aux penseurs

jñāsūtra qui malgré tout a fourni la garantie nécessaire à ce véritable détournement de sens.

D'autre part, le dédoublement du terme *agni* en *saṃjñā* et *saṃjñin* est ce qui lui permet d'être décliné normalement : le style des *sūtra* de Pāṇini, qui ne fait aucune distinction entre un terme pourvu de son sens usuel et un terme cité pour lui-même et pour lui appliquer une règle grammaticale, présente une certaine anomalie en sanskrit. C'est de cette anomalie que se sert Bhartṛhari, jouant en particulier du fait que le terme séparé de son sens usuel est décliné comme un autre [1] : « Tout terme qui est énoncé n'est jamais soumis aux opérations grammaticales. Mais rien n'entrave son pouvoir de faire connaître un autre (mot de même forme que lui). Du fait qu'il est subordonné à autre chose, le terme énoncé est secondaire -*guṇa*- et n'est pas lié aux opérations grammaticales. C'est pourquoi l'on pose -*parikḷp*- que les opérations grammaticales sont en relation avec son objet ». Or, par définition, le *sūtra svaṃ rūpam* empêche que le terme auquel on applique une règle soit pourvu de son objet usuel. Il faut donc qu'il en ait un autre [2] : « Le mot que l'on établit comme signification -*abhidheya*- de celui (qui est énoncé), lorsqu'il est prononcé à son tour, fait que l'on distingue une forme autre que la sienne. Le nom -*saṃjñā*-, avant sa relation avec la chose nommée -*saṃjñin*-, a pour objet sa forme (propre), ce qui le rend cause du nominatif et du génitif. Maintenant, étant donné qu'il est pourvu d'un objet (grâce à sa forme propre), c'est le nominatif qui est enjoint après le nom. Mais on ne va jusqu'au génitif (comme dans le *sūtra agner ḍhak*) qu'après l'objet du (nom) ». Bhartṛhari se justifie ainsi de son interprétation du *sūtra svaṃ rūpam* : le nom séparé de son objet n'est pas déclinable ; le nominatif n'ajoute rien au sens du radical (on l'appelle *prātipadikārtha* : objet du radical nominal) ; encore faut-il que le mot ait un objet. Quant au génitif, c'est l'objet qui le commande, et le génitif *agneḥ* dans le *sūtra agner ḍhak* serait impossible si le terme énoncé *agni* n'était pas lié à sa forme propre comme à son objet premier. Nouveau glissement : la pratique de la grammaire n'introduit en fait rien de nouveau dans la langue (elle n'en aurait pas le pouvoir) ; elle ne fait que dissocier les deux objets -*artha* ou *saṃjñin*- du mot qui sont confondus dans l'usage

de la Mīmāṃsā et du Nyāya, à faire une distinction entre l'objet extérieur et l'objet mental signifié par le mot ; mais dans les deux cas, la relation entre le terme et l'objet est conçue sur le modèle de la dénotation plutôt que sur celui de la connotation, si l'on tient à employer ces termes.

1. VP I 61-62 *yo ya uccāryate śabdo niyataṃ na sa kāryabhāk | anyapratyāyane śaktir na tasya pratibadhyate || uccaran paratantratvād guṇaḥ kāryair na yujyate | tasmāt tadarthaiḥ kāryāṇāṃ sambandhaḥ parikalpyate ||*

2. *Ibid.* 65-67 *tasyābhidheyabhāvena yaḥ śabdaḥ samavasthitaḥ | tasyāpyuccāraṇe rūpam anyat tasmād vivicyate || prāksaṃjñinābhisambandhāt saṃjñā rūpapadārthikā | ṣaṣṭhyāśca prathamāyāśca nimittatvāya kalpate || tatrārthavattvāt prathamā saṃjñāśabdād vidhīyate | asyeti vyatirekaśca tadarthād eva jāyate ||*

courant. Le *sūtra* de Pāṇini ne fait que noter une propriété générale de la langue et même du langage.

On peut donc ainsi comprendre le *sūtra* sibyllin (I 44) cité plus haut : « Parmi les éléments verbaux fondamentaux, les experts en retiennent deux, l'un qui est l'occasion *-nimitta-* des paroles elles-mêmes, l'autre qui sert à (l'expression) du sens ». Le premier est le son concret *-dhvani* ou *nāda-* qui est en effet l'instrument nécessaire de la manifestation du mot, comme le signale expressément Bhartṛhari [1] : « Le sens n'est pas mis en lumière si les mots ne deviennent pas d'abord objets (de l'ouïe). Ce n'est pas par leur seule existence et sans être eux-mêmes perçus que ces derniers mettent leur sens en lumière ». En revanche, le second est le *sphoṭa*, l'entité constituée par la « forme propre » *-svarūpa-* du mot, qui est à la fois porteur du sens et cause véritable des sons énoncés, comme le dit également Bhartṛhari un peu plus loin [2] : « De même que la lumière qui réside dans les allume-feux est cause *-kāraṇa-* d'autres lumières, de même aussi la parole qui réside dans l'intellect (le *sphoṭa*) est cause *-kāraṇa-* des diverses paroles audibles *-śruti-* ». L'exemple de la lumière est d'ailleurs doublement précieux pour notre grammairien, car il lui permet aussi d'affirmer que le *sphoṭa* possède des propriétés en apparence contradictoires : il est à la fois ce qui est perçu grâce aux sons concrets et ce qui fait percevoir le sens [3] : « De même que dans la lumière il y a deux pouvoirs, celui d'être perçue et celui de faire percevoir (autre chose), de même aussi ces deux pouvoirs existent, distincts, dans tous les mots ».

Il fallait que Bhartṛhari fût absolument convaincu que sa doctrine devait être fondée dans la tradition pour donner une telle interprétation du *sūtra svaṃ rūpam*. Mais précisément, l'expression *svaṃ rūpam* qui n'avait aucune valeur philosophique chez Pāṇini et Patañjali n'a pas été choisie au hasard pour y accrocher la théorie du *sphoṭa*. Le texte cité plus haut distingue nettement le *sphoṭa* des résonances ou sons *-nāda* ou *dhvani-*. Le *sphoṭa* est *akrama*, sans succession, donc *abhinna*, indivis, mais sa manifestation par les sons extérieurs le fait participer de la succession et de la différenciation : *akramaḥ kramarūpeṇa bhedavān iva jāyate* (I 48 *b*). Ces distinctions entre l'indifférencié et le différencié, entre le successif et le non-successif nous sont déjà connues [4]. Nous avons vu en particulier que la forme

1. VP I 56 *viṣayatvam anāpannaiḥ śabdair nārthaḥ prakāśyate / na sattayaiva te'rthānām agṛhītāḥ prakāśakāḥ //*
2. *Ibid.* 46 ; cf. texte ci-dessus p. 360-1.
3. *Ibid.* 55 *grāhyatvaṃ grāhakatvaṃ ca dve śaktī tejaso yathā / tathaiva sarvaśabdānām ete pṛthag avasthite //* Il est bien clair que nous sommes là en dehors de la problématique connotation-dénotation qui a prévalu en Occident. Il n'est jamais question que de rendre présent un objet ; la perception mentale n'est pas d'un autre ordre que la perception sensible.
4. Cf. ci-dessus p. 282 sqq. II i C *Être et Connaissance.*

-rūpa- d'une chose n'est pas tel ou tel de ses profils aperçus au fil des instants, mais bien la forme globale indépendante de toute perspective, « propre », inaccessible à la perception et nécessairement posée par la pensée *-pariklp-* [1]. Le fait que le *sphoṭa* soit assimilé à la « forme propre » de la parole annonce donc que la théorie du langage est construite par Bhartṛhari sur le modèle général de son système et fait appel à deux plans qui se commandent l'un l'autre : celui de la réalité et celui de la manifestation de cette réalité. Nous avions vu jusqu'à maintenant comment le divers de la perception donnait lieu à l'idée unifiée ; il s'agit maintenant de comprendre le double mouvement efférent et afférent de la pensée qui se communique par le langage en se donnant un objet extérieur à percevoir, les sons concrets ; ce double mouvement est conçu comme le passage d'une réalité intemporelle à une manifestation dans le temps, celle-ci permettant de rendre présente à la conscience de l'interlocuteur la réalité intemporelle qui lui avait donné naissance.

Bhartṛhari place explicitement sa réflexion dans le contexte historique qui la conditionne, et montre comment son interprétation rend compte des opinions différentes en les dépassant par une perspective différente [2] : « Dans l'hypothèse où un mot est un produit et dans celle où il est éternel, certains tiennent que le mot est un ; dans l'hypothèse où le mot est un produit et dans celle où il est éternel, d'autres tiennent pour sa multiplicité. — Même si les mots sont différents, cela n'empêche pas que les lettres soient toujours les mêmes ; même si les phrases sont différentes, on perçoit toujours le même mot. Il n'existe pas de mot qui soit quelque chose d'autre que les lettres, ni de phrase qui soit quelque chose de plus que les lettres et les mots. — Dans le mot, point de lettres, et dans les lettres, point de partie. Les mots n'ont aucune existence séparée de la phrase. Dans la pratique on se fonde sur des points de vue différents ; ce qui est premier pour les uns est l'inverse pour les autres ». On voit qu'ici l'auteur ne cherche pas à prendre parti (alors qu'il défendra l'unité indivisible de la phrase dans le *kāṇḍa* II) dans la querelle qui oppose « monistes » et « pluralistes ». Comme la dernière phrase l'indique, c'est parce que toutes ces opinions, que l'on peut attribuer à des grammairiens réels ou fictifs, à des Mīmāṃsaka ou à d'autres inconnus, et qui répondent d'ailleurs à des questions différentes (celles de l'unité et de l'unicité du

1. Cf. ci-dessus, pp. 295-6.
2. VP I 70-74 *kāryatve nityatāyāṃ vā kecid ekatvavādinaḥ / kāryatve nityatāyāṃ vā kecinnānātvavādinaḥ // padabhede'pi varṇānām ekatvam na nivartate / vākyeṣu padam ekaṃ ca bhinneṣvapyupalabhyate // na varṇavyatirekeṇa padam anyacca vidyate / vākyaṃ varṇapadābhyāṃ ca vyatiriktaṃ na kiṃ cana // pade na varṇā vidyante varṇeṣvavayavā na ca / vākyāpadānām atyantam praviveko na kaścana // bhinnaṃ darśanam āśritya vyavahāro'nugamyate / tatra yanmukhyam ekeṣāṃ tatrānyeṣāṃ viparyayaḥ //*

mot), se situent toutes au plan de la réalité empirique, de l'usage des sons concrets ; elles font une théorie de la parole qui se situe sur un plan « horizontal ». Bhartṛhari s'échappe par la « verticale » comme il le fait ailleurs, c'est-à-dire en dédoublant les plans de la parole[1] : « On explique la différenciation qui s'introduit dans l'audition du *sphoṭa* sans durée qui se revêt de la durée des sons, par les différences dans les conditions qui délimitent sa perception. Etant donné que les brèves, les longues et les protractées sont par nature différentes (du *sphoṭa*) qui est éternel, c'est la durée du son fondamental *-prākṛtadhvani-* qui est fictivement attribuée au *sphoṭa*. Les sons secondaires *-vaikṛtadhvani-*, eux, après la manifestation du *sphoṭa*, produisent une différence dans le débit (de l'élocution) mais ne différencient pas le *sphoṭa* en lui-même ». Autrement dit, on ne peut résoudre le problème de l'unicité ou de la multiplicité tant que l'on reste au plan des sons perçus. Il faut concevoir la parole audible comme la manifestation de la parole inaudible qu'est le *sphoṭa*. Mais alors le problème s'évanouit : comment se demander si le *sphoṭa* est un ou multiple puisqu'il est intemporel et indivis ?

Cependant, on s'attendait à un simple dédoublement de plan. Or on a en réalité ici trois choses différentes : le *sphoṭa*, le son fondamental *-prākṛtadhvani-* qui correspond aux phonèmes affectés de leur longueur propre : *a* bref, *ā* long et *a3* ou « protracté », cette dernière valeur n'intervenant que dans les textes védiques, et le son secondaire ou « modifié » *-vaikṛtadhvani-* qui individualise la parole de chaque locuteur. Le *vaikṛtadhvani* est le plan extrême de la manifestation, celui que perçoit l'ouïe, et l'on est étonné de voir que Bhartṛhari distingue artificiellement deux niveaux de la manifestation, ou tout au moins deux temps : un premier où le *sphoṭa* serait perçu à travers les sons fondamentaux dans sa spécificité, et un second où cette première manifestation serait individualisée par le débit propre du locuteur. Non seulement cette atomisation de la perception de la parole ne correspond à rien dans l'observation courante, mais elle n'a non plus aucun répondant dans la pensée de l'auteur : la distinction entre le générique et l'individuel est apparue du côté de l'objet extérieur comme la distinction entre le plan de la réalité intemporelle et celui de la manifestation temporelle. Rien ne correspond en particulier pour Bhartṛhari à l'analyse Vaiśeṣika de la réalité perçue, telle qu'on la retrouve aussi dans le Nyāya ; il n'y a pas dans l'objet concret perçu des traits génériques à côté de traits particuliers. L'objet perçu est individuel en tant qu'il est la manifestation incitée par un genre. Le

1. *Ibid.* 75-77 *sphoṭasyābhinnakālasya dhvanikālānupātinaḥ / grahaṇopādhibhedena vṛttibhedam pracakṣate // svabhāvabhedānnityatve hrasvadīrghaplutādiṣu / prākṛtasya dhvaneḥ kālaḥ śabdasyetyupacaryate // śabdasyordhvam abhivyakter vṛttibhedaṃ tu vaikṛtāḥ / dhvanayaḥ samupohante sphoṭātmā tair na bhidyate //*

genre n'est un élément commun que dans la mesure où sa manifestation s'étale dans le temps et l'espace et se retrouve donc comme distribué et mis en perspective pour la perception. On avait ainsi une séquence *śabdatattva -jāti- vyakti* (ou *abhivyakti*) qui, pour la parole, devrait se retrouver sous la forme : *śabdatattva -sphoṭa- dhvani*. Pourquoi y a-t-il ici un étage supplémentaire que l'on est bien en peine de placer dans l'échelle ontologique de Bhartṛhari ? Et à quoi sert cette individualisation par les *vaikṛtadhvani* venant *après* la manifestation du *sphoṭa* ? On est tenté de voir dans le dédoublement du plan empirique lui-même la trace insolite de la problématique Vaiśeṣika (transposée cependant du registre spatial au registre temporel, puisque l'on perçoit le *vaikṛtadhvani* après le *prākṛtadhvani*). Cela n'aurait aucun sens dans le système de notre philosophe et il faut chercher ailleurs l'explication de ce qui paraît une anomalie.

Il suffit encore une fois de se rappeler que Bhartṛhari ne crée pas mais s'insère dans une tradition. L'examen du *sphoṭa* de Patañjali peut alors fournir la solution historique plus que structurale de la difficulté ainsi présentée. Deux textes essentiellement mentionnent la notion dans le *Mahābhāṣya*. Le second dans l'ordre où ils se présentent étant le plus explicite, c'est à lui que l'on s'arrêtera. Il n'est d'ailleurs pas téméraire d'affirmer que Bhartṛhari l'a principalement en vue, ne serait-ce qu'à cause de sa proximité par rapport au commentaire du *sūtra svaṃ rūpam*. Il s'agit du commentaire que donne Patañjali d'un *vārttika* de Kātyāyana sur le *sūtra taparas tatkālasya* (appelé couramment le *taparasūtra*) : « (Dans un énoncé de *sūtra*) un phonème suivi ou précédé de *t* (désigne, en même temps que sa forme propre, tout homophone) de même durée que lui »[1]. Kātyāyana (vār. 4-5) soulève l'objection selon laquelle, si l'exposant *t* ne dénote que les phonèmes de même durée, il faut préciser non seulement la durée du phonème énoncé mais le débit avec lequel le locuteur l'énonce, et il y répond en disant que les différences de débit relèvent du locuteur et non du phonème. Patañjali ajoute cette glose[2] : « Si la règle de l'exposant *t* s'applique à un débit rapide, il faut la mentionner pour les débits moyen et lent ; de même, si elle s'applique au débit moyen, il faut la mentionner (aussi) pour les débits rapide et lent, et si elle s'applique au lent, la mentionner pour le rapide et le moyen. — Pourquoi la règle ne (suffit-elle) pas à établir cela ? — « A cause de la différence de durée » (*vār.*). En effet, des phonèmes (énoncés) avec un débit rapide ont trois mesures de plus avec un débit moyen et trois de

1. Pā. I 1 70 trad. L. Renou, *op. cit.*, fasc. 1, p. 13. C'est encore un *samjñāsūtra*.
2. MBh ad I 1 70 vār. 4-5, I 181 9 sqq. *drutāyāṃ taparakaraṇe madhyamavilambitayor upasaṃkhyānaṃ kartavyam / tathā madhyamāyāṃ drutavilambitayoḥ / tathā vilambitāyāṃ drutamadhyamayoḥ / kim punaḥ kāraṇaṃ na sidhyati / kālabhedāt / ye hi drutāyāṃ vṛttau varṇās tribhāgādhikās te madhyamāyāṃ ye*

plus encore avec un débit lent. — Mais cela « est établi » (*vār.*). — Comment ? — Les phonèmes restent fixes dans les débits rapides, moyen et lent. — Qu'est-ce donc qui fait les différences de débit ? — « Les débits sont différenciés par le fait que le locuteur parle plus ou moins lentement » (*vār.*). Tel locuteur s'exprime rapidement : il exprime les phonèmes rapidement. Tel autre s'exprime lentement, tel autre encore plus lentement ; exactement comme pour une même route que l'un parcourt rapidement, un autre lentement et un autre encore plus lentement : celui qui est en char va rapidement, celui qui est à cheval plus lentement, et le piéton encore plus lentement. — Mais le cas n'est pas le même : ici la route à parcourir est le support de l'action d'aller ; tandis que là, c'est le support qui devrait s'allonger et se raccourcir, ce qui est impossible. — Eh bien donc, le son -*śabda*-, c'est le *sphoṭa*, et la résonance -*dhvani*- est la qualité du son. — Comment cela ? — C'est comme un coup frappé sur la *bherī*. Tel coup frappé sur la *bherī* (sorte de tambour) se fait entendre à vingt pas, tel autre à trente, tel autre à quarante. Le *sphoṭa* reste le même, l'accroissement (de la distance) est dû à la résonance -*dhvani*-. « Parmi les sons -*śabda*-, il y a la résonance et le *sphoṭa*, mais c'est la résonance qui est perçue. Qu'une résonance soit faible et une autre forte, cela tient à leur nature propre ».

M. Brough a déjà noté que le *sphoṭa* de Patañjali ressemble plutôt au *prākṛtadhvani* de Bhartṛhari qu'à son *sphoṭa* [1] ; la traduction

madhyamāyāṃ varṇās tribhāgādhikās te vilambitāyām || siddham etat | katham | avasthitā varṇā drutamadhyamavilambitāsu | kiṃkṛtas tarhi vṛttiviśeṣaḥ | vaktuścirāciravacanād vṛttayo viśeṣyante | vaktā kaścid āśvabhidhāyī bhavati | āśu varṇān abhidhatte | kaściccireṇa kaścicciratareṇa | tad yathā | tam evādhvānaṃ kaścid āśu gacchati kaściccireṇa gacchati kaścicciratareṇa gacchati | rathika āśu gacchatyāśvikaściireṇa padātiściratareṇa | viṣama upanyāsaḥ | adhikaraṇam atrādhvā vrajatikriyāyāḥ | tatrāyuktaṃ yad adhikaraṇasya vṛddhihrāsau syātām | evaṃ tarhi sphoṭaḥ śabdo dhvaniḥ śabdaguṇaḥ | katham | tad yathā bheryāghātaḥ | bherīm āhatya kaścid viṃśati padāni gacchati kaścit triṃśat kaściccatvāriṃśat | sphoṭaśca tāvān eva bhavati dhvanikṛtā vṛddhiḥ || dhvaniḥ sphoṭaśca śabdānāṃ dhvanis tu khalu lakṣyate | alpo mahāṃśca keṣāṃ cid ubhayaṃ tat svabhāvataḥ ||

1. J. Brough, *op. cit.*, pp. 35-6. Cependant, il est difficile de suivre l'auteur quand il définit ainsi le *sphoṭa* de Patañjali : « For Patañjali, then, it would seem that a word as a *sphoṭa* is fundamentally a structure consisting of a series of consonants and long and short vowels, in other words a structure which can be analysed as a succession of phonematic units. In the same way it is possible for him to talk of the *sphoṭa* of a single letter (*varṇa*) ». Et M. Brough cite à l'appui de cette dernière affirmation le premier passage du *Mahābhāṣya* où le *sphoṭa* est mentionné. Le voici (MBh ad *Śivasūtra* 3-4 vār. 11, I 25 23 sqq.) : *lādeśe ca ṛkāragrahaṇaṃ kartavyam | « kṛpo ro laḥ » ṛkārasya ceti vaktavyam | ihāpi yathā syāt kḷptaḥ kḷptavān iti | yasya punar gṛhyante ra ityeva tasya siddham || yasyāpi na gṛhyante tasyāpyeṣa na doṣaḥ | ṛkāro'pyatra nirdiśyate || katham | avibhaktiko nirdeśaḥ | kṛpa uḥ raḥ laḥ kṛpo ro la iti | athavobhayataḥ sphoṭamātraṃ nirdiśyate | raśruter laśrutir bhavatīti ||* « Comme cas de substitution par *l* il faut mentionner *ṛ*. Dans le *sūtra* « l'élément *l* est le substitut de *r* de la racine *kṛp* — former — », il faut aussi inclure *ṛ*. De même qu'il faut aussi considérer les formes *kḷpta*, *kḷptavān* (où le substitut n'est pas *l* mais *ḷ*). — C'est seulement

elle-même montre qu'on ne peut identifier les deux *sphoṭa* ; celui du *Vākyapadīya* est *śabda*, c'est-à-dire parole, et même, comme on l'a vu et le verra, parole signifiante, porteuse de sens ; celui du *Mahābhāṣya* est aussi *śabda*, mais cette fois on ne peut traduire par « parole ». Il s'agit du phonème comme son, sans même que l'on distingue le cas du son articulé et celui du son musical ou du bruit comme l'exemple des coups frappés sur un tambour le montre. De plus, ce phonème ici est affecté d'une longueur propre, ce qui ne saurait s'appliquer au *sphoṭa* de Bhartṛhari dont il est dit qu'il est *nitya*, *akrama*, *abhinnakāla* selon le contexte.

Mais l'auteur du *Vākyapadīya* connaît évidemment ce texte du *Mahābhāṣya* et il en fait usage à sa manière [1] : « De loin, seul le son est perçu, tout comme la lumière d'une lampe ; dans un bruit de cloches par exemple, la différence est claire. C'est par le choc entre substances (souffle et points d'articulation) que les longues et les protractées sont allongées de façon différente ; une fois que l'ébranlement (du choc) a cessé, les résonances qu'il a produites différencient le débit. Avant même que l'ébranlement de l'organe se soit apaisé, d'autres sons naissent du *sphoṭa* lui-même, comme des flammes d'autres flammes ». Il y a une réminiscence du *Mahābhāṣya* dans l'exemple de la cloche qui remplace celui de la *bherī*. On s'attendrait donc à ce que deux choses soient distinguées, *sphoṭa* et *dhvani* ; en réalité on en a trois sans que cela soit clairement dit. Le premier vers invoquant l'exemple de la cloche cherche manifestement à isoler les sons comme réalité perçue du *sphoṭa* : de loin on ne perçoit que les sons sans la « forme propre » qu'ils manifestent [2]. En réalité il ne saurait y avoir de *sphoṭa* dans le coup de cloche selon Bhartṛhari ; il faudrait au moins supposer une sonnerie de cloches rythmiquement ou mélodiquement bien

quand les (formes différentes) de *r* sont mentionnées qu'elles sont établies. — On ne commet pas une faute en (considérant comme incluses les formes) de (*ṛ*) qui ne sont pas mentionnées. D'ailleurs le *ṛ* aussi est indiqué ici. — Comment cela ? — Il est mentionné sans être séparé : *kṛpo ro laḥ*, c'est *kṛpa-uḥ-raḥ-laḥ* (« *l* se substitue à *ṛ* et à *r* de la racine *kṛp* »). Ou plutôt : dans les deux cas, c'est seulement le *sphoṭa* qui est mentionné : le son *la* est le substitut du son *ra* ». Encore ici, le terme *sphoṭa* est glosé par un terme qu'on ne peut traduire par « parole » ou « mot » : *śruti* est le son en tant qu'audible. Ce qui ne saurait s'appliquer au *sphoṭa* de Bhartṛhari qui oppose explicitement *śruti* et *svam rūpam* (I 60). La notion de *sphoṭa* de toutes façons chez Patañjali ne s'applique qu'au phonème pris isolément.

1. VP I 104-6 *dūrāt prabheva dīpasya dhvanimātraṃ tu lakṣyate | ghaṇṭādīnāṃ ca śabdeṣu vyakto bhedaḥ sa dṛśyate || dravyābhighātāt pracitau bhinnau dīrghaplutāvapi | kampe tūparate jātā nādā vṛtter viśeṣakāḥ || anavasthitakampe'pi karaṇe dhvanayo'pare | sphoṭād evopajāyante jvālā jvālāntarād iva ||*

2. C'est le seul sens que ce vers peut avoir : de près, ce sont encore les sons que l'on perçoit et eux seuls, mais les sons dont la source est suffisamment rapprochée font en même temps percevoir la « forme propre », le *sphoṭa* qu'ils manifestent. Ici le *sphoṭa* de Patañjali n'a pas de « forme propre », mais une « durée propre », *svakāla*.

structurée qui constituerait un signal pour ceux qui l'entendent [1]. Rien de cela dans le vers pour la raison évidente que Bhartṛhari se réfère alors à l'exemple du *Mahābhāṣya*. Il distingue donc, non pas le *sphoṭa* tel qu'il l'entend et qui serait hors de la durée, des sons qui le manifestent, mais le *sphoṭa* de Patañjali affecté d'une durée propre des résonances qui l'individualisent ; l'exemple de la cloche est cependant formulé de manière à maintenir le doute. C'est ce que confirment les deux vers suivants qui distinguent sans les nommer (parce que les noms révéleraient clairement les divergences avec Patañjali) le son fondamental, celui qui est produit directement par le choc du souffle sur le point d'articulation, du son secondaire qui serait la résonance prolongeant le son jusqu'à l'oreille de l'auditeur en même temps que l'élément individualisant de l'énonciation. Au vers 106, pour achever l'enchevêtrement des deux théories, le *sphoṭa* est mentionné à nouveau ; pour que ce vers ait un sens, il faut supposer que le *sphoṭa* est ici identique au son fondamental non nommé dont il était question dans le vers précédent, et que les sons secondaires sont produits par les sons fondamentaux, non par le *sphoṭa* [2]. D'autre part, les vers 102-3 précédant immédiatement le passage cité, nous confirment qu'il faut bien lire tout cela comme un commentaire du *Mahābhāṣya* [3] : « D'autre disent que le sphoṭa, c'est ce qui est produit par les organes grâce aux contacts et séparations (du souffle et des points d'articulation), tandis que les sons sont les éléments verbaux nés de ce (premier) élément verbal. Que le bruit soit faible ou fort — *alpe mahati vā* —, cela ne fait pas de différence dans la durée du *sphoṭa* ; mais c'est la série des autres éléments verbaux qui sont sujets à accroissement ou diminution ». C'est bien le *sphoṭa* de Patañjali auquel il est fait allusion, mais Bhartṛhari en parle de manière à ne pas le différencier du sien essentiellement : *sphoṭakālo na bhidyate*, « la durée du *sphoṭa* n'est pas différenciée ». Tout ce passage vient d'ailleurs en conclusion de la description que donne Bhartṛhari de la manifestation du *sphoṭa* ; la seule différence qu'il avoue entre sa notion du *sphoṭa* et celle du Maître concerne le processus de manifestation du *sphoṭa*. On comprend alors pourquoi il ne s'agit explicitement que du *sphoṭa* et du *dhvani* de Patañjali, alors qu'en filigrane apparaissent le *sphoṭa* et les deux sortes de *dhvani* de Bhartṛhari. Pour arriver à ce résultat, l'auteur du *Vākyapadīya* a dû développer les quelques indications données par

1. Mais il est probable que pour Bhartṛhari ce signal ne constituerait pas un *sphoṭa* car il ne serait pas fondé ontologiquement ; ce serait un signe purement conventionnel lié à un bruit empiriquement explicable.
2. On comprend que Harivṛṣabha dans sa *vṛtti* ait perdu le fil de ce labyrinthe.
3. VP I 102-3 *yaḥ saṃyogavibhāgābhyāṃ karaṇair upajanyate / sa sphoṭaḥ śabdajāḥ śabdā dhvanayo'nyair udāhṛtāḥ // alpe mahati vā śabde sphoṭakālo na bhidyate / parastu śabdasantānaḥ pracayāpacayātmakaḥ //*

Patañjali. Mais rien ne prouve qu'il est l'auteur de ces développements : il les aura plutôt empruntés à quelque *śikṣā* ou *prātiśākhya*.

Cependant le *Mahābhāṣya* offre à Bhartṛhari une autre occasion, qu'il ne laisse pas échapper, d'ancrer cette notion de *sphoṭa* dans la tradition, et cette fois de façon sans doute plus valable, au moins à première vue. Le commentaire que donne le Maître du *sūtra svaṃ rūpam* (auquel, on l'a vu, Bhartṛhari accroche sa doctrine du *sphoṭa*) commence ainsi : *śabdenoccāritenārtho gamyate*, « un objet est connu lorsqu'un mot est prononcé » [1]. Or cette phrase évoque un passage du début du MBh. où Patañjali essaie précisément de définir le terme *śabda* [2] : « Quand on dit *gauḥ*, « vache », qu'est-ce qui est *śabda* ? Est-ce que *śabda*, c'est ce qui consiste en l'objet pourvu de fanon, de queue, de bosse, de sabots et de cornes ? — Non, cela c'est ce qu'on appelle l'individu. — Est-ce que *śabda*, c'est le marcher, le mouvoir, le cligner (de la vache) ? — Non, cela c'est ce qu'on appelle l'action. — Est-ce que *śabda*, c'est le blanc, le noir, le roux, le gris ? — Non, cela c'est ce qu'on appelle la qualité. — Est-ce que *śabda*, c'est ce qui est le même dans des choses différentes, ce qui n'est pas détruit quand les choses sont détruites et qui leur est commun ? — Non, cela c'est ce qu'on appelle la forme spécifique *-ākṛti-*. Alors, qu'est-ce donc que *śabda* ? — Ce par quoi, une fois qu'on l'a prononcé, on a la connaissance de l'être qui possède le fanon, la queue, la bosse, les sabots et les cornes, c'est cela *śabda*. Ou encore, dans l'usage courant, on appelle *śabda* le son, dont la catégorie est bien connue. Par exemple, on dit : « Fais du bruit, ne fais pas de bruit » ; « ce jeune homme est bruyant », dit-on de quelqu'un qui fait du bruit. C'est pourquoi *śabda* est le son (le bruit) ».

Depuis Bhartṛhari [3], tous les commentateurs ont lu cette double

1. Cf. ci-dessus p. 360.
2. MBh I 1 6 sqq. *atha gaur ityatra kaḥ śabdaḥ / kiṃ yat tat sāsnālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇyartharūpaṃ sa śabdaḥ / netyāha / dravyaṃ nāma tat / yat tarhi tad iṅgitaṃ ceṣṭitaṃ nimiṣitaṃ sa śabdaḥ / netyāha / kriyā nāma sā / yat tarhi tacchuklo nīlaḥ kṛṣṇaḥ kapilaḥ kapota iti sa śabdaḥ / netyāha / guṇo nāma saḥ / yat tarhi tad bhinneṣvabhinnaṃ chinneṣvacchinnaṃ sāmānyabhūtaṃ sa śabdaḥ / netyāha / ākṛtir nāma sā / kas tarhi śabdaḥ / yenoccāritena sāsnālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇināṃ sampratyayo bhavati sa śabdaḥ / athavā pratītapadārthako loke dhvaniḥ śabda ityucyate / tad yathā / śabdaṃ kuru / mā śabdaṃ kārṣiḥ / śabdakāryayam māṇavaka iti / dhvaniṃ kurvannevam ucyate / tasmād dhvaniḥ śabdaḥ //*
3. Cf. Adyar Library Ms. T. C. No T. R. 406 1 pp. 9-11. Le texte est corrompu et perd d'ailleurs beaucoup de son intérêt s'il n'est pas de Bhartṛhari lui-même. Mais il est suffisamment clair pour que l'on y voie le *sphoṭa* dissocié des phonèmes pour en faire un mot ou une phrase, servant de fondement à la « forme propre » du sens — *artha* — et distingué des *dhvani* ; *vṛkṣaśabdo* (?) *vṛkṣatvajāte[r]arthasya pratipattiḥ / etaccārthasvarūpasphoṭo'yam eva śabdātmā nityo ye tu kramajanmānaḥ... dhvanyātmānas te ityanye / dviśaktiśabda ātmaprakāśane'yam /* (?) *prakāśane ca samarthaḥ / yathā pradīpaḥ...* On retrouve les expressions et la comparaison du VP et il est facile de restituer quelque chose comme *arthāntaraprakāśane ca* pour le second *prakāśane*, afin d'assurer la

définition de *śabda* comme la distinction entre le *sphoṭa* et le *dhvani*. Cela est impossible si, comme nous venons de le voir, le *sphoṭa* de Patañjali n'est pas autre chose que la forme fixe du phonème [1] et n'a pas de rapport direct avec la signification. Il semble qu'il faille éclairer tout ce texte par la classification que le grammairien donne des mots d'après leur dénotation : si le langage exprime le réel, une classification du langage doit correspondre à des catégories du réel. C'est en effet ce que l'on constate lorsque Patañjali distingue quatre

symétrie avec l'exemple de la lampe qui éclaire elle-même les autres choses. Ici les deux aspects du *sphoṭa* : celui d'unité verbale indivise et celui du support du sens sont réunis.

1. On serait tenté de voir dans le *sphoṭa* du *Mahābhāṣya* la « forme spécifique » — *ākṛti* — du phonème, mais Patañjali l'oppose à *guṇa*, « qualité », et non à *dravya*, « individu » ; il tend au contraire ainsi à faire du *sphoṭa* un *dravya*, une substance support de qualités. Par ailleurs Patañjali parle aussi de l'*ākṛti* des phonèmes (cf. ci-dessus p. 49) qui permet de les réunir en « classes » ou « familles » — *kula* — (MBh I 13 17 sqq.) : *iṣṭabuddhyarthaśceti ced udāttānudāttasvaritānunāsikadīrghaplutānām apyupadeśaḥ kartavyaḥ / evaṃguṇa api hi varṇā iṣyante // ākṛtyupadeśāt siddham etat / avarṇākṛtirupadiṣṭā sarvam avarṇakulaṃ grahiṣyati / tathevarṇākṛtiḥ / tathovarṇākṛtiḥ /* « S'il s'agit de donner la connaissance des phonèmes désirés, alors il faut enseigner aussi les phonèmes avec les accents *udātta*, *anudātta* et *svarita*, les nasales, les longues et les protractées, car on a besoin des phonèmes avec ces qualités. — Tout cela est déjà établi par l'enseignement de la forme (spécifique) — *ākṛti* —. Quand la forme (spécifique) du phonème *a* est enseignée, elle fait connaître toute la famille de *a*. De même pour le phonème *i* ; de même pour le phonème *u* ». La forme spécifique des phonèmes semble être moins relative aux sons proprement dits qu'à la configuration des organes de la parole qui détermine la catégorie du son. Le *sphoṭa* serait ainsi intermédiaire entre le *varṇakula*, la famille de phonèmes, et les *dhvani*, qualités de *śabda* ; il est cependant difficile d'en faire simplement la substance individuelle comprise dans une classe donnée de phonèmes comme ce cadre semblerait nous y inviter ; il est difficile aussi d'y voir une sorte de « configuration » dans le temps qui correspondrait à la configuration dans l'espace de l'*ākṛti* et déterminerait des espèces à l'intérieur d'un même genre, car le *sphoṭa* n'est pas toujours en rapport avec une durée spécifique : en particulier, lorsque Patañjali réunit *ṛ* et *r* dans un même *sphoṭa*. On sait déjà que la notion d'*ākṛti* est certainement empruntée dans le *Mahābhāsya*. Celle de *sphoṭa* l'est aussi très évidemment et sans doute pour répondre à des problèmes différents mais qui se recoupent partiellement. Patañjali n'est pas un philosophe ; non seulement il emprunte des notions sans leur contexte métaphysique, mais il ne cherche pas forcément à rendre totalement cohérents entre eux les concepts qu'il emploie. Rien ne nous permet de préciser davantage les rapports du *sphoṭa* et de l'*ākṛti*, et il est probable que ces deux notions sont sans rapport organique entre elles.

On peut risquer une hypothèse sur leur présence simultanée dans le MBh : Patañjali doit obligatoirement poser des *kula* de phonèmes ayant même « forme spécifique » pour rendre compte des *Śivasūtra* qui ne mentionnent que les formes *a i u* et non *ā ī ū*, etc. Mais il ne peut plus réunir *ṛ* et *r* sous la même forme spécifique parce que les *Śivasūtra* les mentionnent tous deux. Il les réunit alors comme appartenant au même « son fondamental » sans chercher à déterminer métaphysiquement ce que peut être ce son fondamental qu'il appelle *sphoṭa* et dont Bhartṛhari fait son *prākṛtadhvani*. Le MBh fait d'ailleurs intervenir une quatrième notion, celle de *savarṇa*, qui s'applique à tous les membres d'un même *varṇakula* indépendamment de leur durée ; c'est une sorte de nouveau plan qui recoupe les autres, sans que l'ensemble puisse s'organiser en système. Il est probable que, si nous connaissions les sources de Patañjali, c'est-à-dire

sortes de dénotations pour les mots [1] : « Pour les mots, le mode d'application *-pravṛtti-* est quadruple : il y a les mots qui (s'appliquent à une classe *-jātiśabda-* ; ceux qui (s'appliquent) à une qualité *-guṇaśabda-* ; ceux qui (s'appliquent) à une action *-kriyāśabda-* et en quatrièmes, ceux qui (s'appliquent) au hasard *-yadṛcchāśabda-* ». La quatrième catégorie ne recouvre pas en fait un aspect du réel : Patañjali appelle ainsi les noms propres qui s'appliquent à des individus sans que pour autant tous les individus portant le même nom forment un groupe particulier auquel ils appartiendraient de naissance [2]. On reconnaît dans la seconde et la troisième catégories les qualités et les actions auxquelles Patañjali cherche sans succès à identifier *śabda*. Quant aux *jātiśabda*, ce sont évidemment les noms qui dénotent à la fois une classe donnée dans son ensemble et les membres de cette classe qui lui appartiennent parce qu'ils ont même *ākṛti*, même « forme spécifique ». Plus précisément encore, le *jātiśabda* s'applique aussi bien à l'*ākṛti* qui caractérise toute la classe qu'aux individus *-dravya-* de cette classe [3]. Ce sont là les deux autres aspects du réel auxquels Patañjali cherche à identifier *śabda*. Or *śabda*, en tant que porteur du sens, n'entre dans aucune des catégories signalées qui semblent pourtant épuiser le réel ; aussi Patañjali se borne-t-il à affirmer qu'il existe quelque chose du nom de *śabda*, qui présente cette propriété unique de donner à connaître un objet quand il est énoncé. Ce *śabda* est différent de celui que l'on appelle *dhvani* et qui, lui, entre dans une catégorie connue *-pratītapadārthaka-* [4].

Il semble bien en effet qu'il faille donner ce sens précis à l'expression *pratītapadārthaka* qui a embarrassé les commentateurs. Patañjali n'ignore pas que *śabda*, en tant que son audible, fait partie des

l'ensemble de la tradition déjà complexe dont il devait tenir compte, bien des difficultés théoriques s'expliqueraient. La perte du *Saṅgraha* de Vyāḍi, qu'il cite souvent, est de ce point de vue particulièrement regrettable, puisque cet ouvrage semble s'être plus spécialement attaché aux problèmes philosophiques du langage.

On notera que Bhartṛhari ne fait aucun usage de la notion de « forme spécifique » des phonèmes, tandis qu'il attache une grande importance aux *śabdajāti*, aux genres de mots (ou du moins d'unités verbales).

1. MBh ad I 1 2, I 19 20 *catuṣṭayī śabdānām pravṛttiḥ / jātiśabdā guṇaśabdāḥ kriyāśabdā yadṛcchāśabdāścaturthāḥ* / Ce qui n'empêche pas le grammairien Patañjali de connaître et d'accepter aussi une classification des mots purement grammaticale à l'occasion (*ibid.* I 3 17) : *catvāri śṛṅgāṇi catvāri padajātāni nāmākhyātopasarganipātāśca* / « les quatre cornes (du taureau dont il est question dans RkS IV 58 3). ce sont les quatre groupes de mots : noms, verbes, prépositions et particules indéclinables ». Cette classification se retrouve dans le *Nirukta* (I 1 *tad yānyetāni catvāri padajātāni nāmākhyāte copasarganipātāśca tānīmāni bhavanti /*).

2. Ce qui exclut le nom du *gotra* et le patronyme des *yadṛcchāśabda*. Cf. ci-dessus p. 49.

3. Cf. ci-dessus p. 49 sqq.

4. Ici je m'écarte sensiblement de l'interprétation de M. Brough, *op. cit.*, p. 32.

qualités sensibles énumérées dès les *Upaniṣad* anciennes et classées comme « qualités » *-guṇa-* par le Vaiśeṣika [1] : « Qu'est-ce que la substance, que sont les qualités ? Le son *-śabda-*, le toucher, la couleur, la saveur et l'odeur sont des qualités, la substance en est différente ». C'est bien à ce *śabda* que pense Patañjali quand il dit que le *dhvani* est bien connu dans l'usage courant *-loke-*. Ni les distinctions de Bhartṛhari ni celle qu'il fait lui-même plus loin (ad I 1 70, cf. ci-dessus) entre *sphoṭa* et *dhvani* ne peuvent prétendre relever de l'usage courant. Cependant, le fait que ce *dhvani* au sens usuel est une qualité sensible et que Patañjali voit dans le *dhvani*-résonance la qualité du *sphoṭa*-phonème (I 1 70) a certainement aidé Bhartṛhari à identifier les deux *dhvani* qui n'ont en réalité pas grand rapport.

De toutes façons, que ce soit dans la double définition de *śabda* ou dans l'opposition *sphoṭa-dhvani*, Bhartṛhari ne trouve jamais chez le Maître que deux notions distinguées l'une de l'autre. Mais son *sphoṭa* étant très évidemment d'un autre ordre et sur un plan plus profond de réalité que celui de Patañjali, il est obligé en fait de distinguer lui-même trois notions en dédoublant celle de *dhvani*. Ce faisant d'ailleurs, il montre bien qu'il situe le *sphoṭa* de Patañjali sur le même plan phénoménal que son *dhvani*. Mais ce dédoublement du *dhvani* même, il n'a pas eu à l'inventer : Harivṛṣabha cite en effet dans sa *vṛtti* du *kāṇḍa* I un vers attribué au *Saṅgraha*, où déjà sont opposées deux sortes de *dhvani* [2] : « On considère le son fondamental *-prākṛta-dhvani-* comme cause de la perception de la parole *-śabda-*, tandis que le son secondaire *-vaikṛtadhvani-* est cause des différences de débit ». Les deux notions sont donc données dans le *Saṅgraha*, mais rien ne prouve qu'elles aient accompagné une doctrine du *sphoṭa* analogue à celle de Patañjali, et *a fortiori* à celle de Bhartṛhari ; il semble au contraire que la distinction des deux *dhvani* élimine le *sphoṭa* de Patañjali ; quant à celui de Bhartṛhari qui aurait encore sa raison d'être et qui pourrait être exprimé par *śabdasya* dans le vers, il est rendu très douteux par le fait que la plupart des manuscrits de la *vṛtti* et des citations qu'on fait de ce vers remplacent *śabdasya* par *varṇasya*, « du phonème ». Il faudrait donc plutôt supposer que Vyāḍi croit à un phonème substantiel ou en tout cas permanent, que les sons ne feraient que manifester : c'est à cette solution que se ralliera ensuite Kumārila Bhaṭṭa dans son opposition à la doctrine du *sphoṭa*, et il est plausible qu'il l'ait trouvée déjà toute

1. MBh ad V 1 119, II 366 14 *kim punar dravyaṃ ke punar guṇāḥ / śabdasparśarūparasagandhā guṇās tato'nyad dravyam /* Ce qui ne signifie nullement que Patañjali accepte telles quelles les catégories du Vaiśeṣika, comme la suite de ce passage le montre. (Cf. aussi ci-dessus I i B). Il s'agit d'une liste traditionnelle relevant de l'usage courant — *loka* — et non d'un système donné.

2. VP I 76 *vṛtti* p. 118 *śabdasya grahaṇe hetuḥ prākṛto dhvanir iṣyate / sthitibhede nimittatvaṃ vaikṛtaḥ pratipadyate //* Cf. *ibid.* n. 2.

faite chez un grammairien orthodoxe [1]. Cette interprétation s'impose d'autant plus que jusqu'à Bhartṛhari, et encore chez lui-même puisque son exposé est dédoublé, la notion de *sphoṭa* est toujours en relation avec le problème de l'audition de la parole, non avec celui de la connaissance du sens.

C'est donc la tradition — une tradition contraignante mais qu'en réalité Bhartṛhari utilise comme un véritable tremplin [2] — qui a conduit l'auteur du *Vākyapadīya*, d'une part à distinguer trois termes, *sphoṭa*, *prākṛtadhvani* et *vaikṛtadhvani*, plutôt que deux comme l'économie générale de son système semblait le réclamer, d'autre part à nommer ces trois termes comme il l'a fait. C'est une nécessité qui reste malgré tout extrinsèque à sa doctrine ; il ne faut donc pas s'étonner si, dans la suite de l'exposé du *sphoṭa*, la distinction des deux *dhvani* n'apparaît plus : elle n'est pas vraiment fonctionnelle. En effet, une fois posé le *sphoṭa* comme fondement ontologique du langage (et de la pensée) — on dirait comme « parole en soi » si un « en soi » n'était pas précisément une contradiction dans les termes pour une doctrine où toute réalité est engagée dans la manifestation empirique, donc *pour* autre chose qu'elle-même —, Bhartṛhari décrit le processus de sa manifestation sans plus jamais se référer à la distinction des *dhvani*. Il faut citer intégralement ce long texte, complexe mais clair si l'on se souvient des conceptions ontologiques de l'auteur [3] :

« Les sons produisent une disposition dans l'ouïe seulement, ou dans la parole seulement, ou dans les deux : telles sont les trois thèses entre lesquelles se partagent les partisans de la manifestation. La

1. La tradition indienne fait d'ailleurs remonter la doctrine du *sphoṭa* jusqu'à Pāṇini, chez qui l'on trouve l'expression *sphoṭāyanasya* (VI 1 123). Il s'agit d'un nom propre, celui d'un grammairien auquel se réfère Pāṇini, mais rien ne permet de penser que ce personnage a jamais été « l'inventeur » du *sphoṭa*. De toutes façons, le terme *sphoṭa* ayant été pris dans des acceptions différentes chez Patañjali et Bhartṛhari, on aurait des difficultés à remonter jusqu'à Sphoṭāyana pour fonder dans la tradition le *sphoṭavāda* de Bhartṛhari.

2. Ce qui nous échappe toujours est l'aspect psychologique de l'opération : comment cette volonté d'utiliser des notions existantes pour un rôle qu'elles n'étaient pas préparées à jouer est-elle compatible avec l'honnêteté intellectuelle? En fait, il n'y a pas « volonté de », mais insertion pure et simple dans une tradition que Bhartṛhari n'a pas le sentiment de briser. D'autre part, il « sent » certainement qu'il donne à la notion de *sphoṭa* un contenu différent de celui de Patañjali ; il fait en sorte que cela ne soit pas apparent et il ne le dit pas. Mais il faut se rappeler qu'il n'a pas à sa disposition une *théorie* de la compréhension des concepts, même s'il la « sent ». Pour lui, il n'y a que des termes dénotant des réalités, et même quand ces réalités sont « mentales », elles correspondent encore à une réalité objective, comme on l'a vu. S'il veut montrer les différences qu'il sent, il ne peut guère les penser que comme des différences externes : différences de relations entre les termes, c'est-à-dire entre les réalités distinguées. C'est précisément ce qu'on l'a vu faire quand il a fait allusion au *sphoṭa* de Patañjali comme différent du sien (cf. ci-dessus pp. 369-70) : Patañjali aurait conçu la manifestation du *sphoṭa* selon un processus différent de celui qu'il admet.

3. VP I 78-81 *indriyasyaiva saṃskāraḥ śabdasyaivobhayasya vā / kriyate dhvanibhir vādās trayo'bhivyaktivādinām // indriyasyaiva saṃskāraḥ samādhā-*

concentration mentale, un collyre, etc. (produisent) une disposition dans l'organe sensoriel seul ; tandis que, pour percevoir un parfum, c'est une disposition dans l'objet (qui est requise). Si la vue opère par contact, on considère que la lumière produit une disposition à la fois dans l'objet et dans l'organe ; le processus est le même pour le son. On considère (ici) que le son et le *sphoṭa* sont perçus conjointement ; d'autres pensent que le son n'est pas perceptible, tandis que d'autres le supposent (doué d'une existence) indépendante ». Il faut noter avant tout, dans ces préliminaires, le climat de réalisme dans lequel se situe Bhartṛhari. Le son concret est aussi réel que le *sphoṭa* puisqu'il a une action. Son action est même double, comme celle de la lumière dans le cas de la vue, pour pouvoir préparer à la fois l'objet (c'est-à-dire le *sphoṭa*) à percevoir et l'organe qui le perçoit. Autrement dit, le processus de la perception auditive reproduit celui qu'admet le Nyāya-Vaiśeṣika pour la perception visuelle. Mais les deux perceptions sont réinterprétées par Bhartṛhari : on l'a déjà vu pour la perception visuelle où chaque instant de perception concourt à la position par la pensée de l'objet global. On trouve ici une description parallèle de la perception auditive [1] :

« On devient capable de retenir (par cœur) un chapitre ou un vers à force de le répéter, mais le texte n'est parfaitement retenu à aucune des répétitions prises séparément. De même, quand une parole est mise en lumière par des sons, sa forme propre est déterminée grâce à des idées (partielles) indescriptibles qui concourent à son appréhension. Quand l'idée, dont le germe a été produit par les résonances, arrive à maturité avec le dernier son, la parole est déterminée. C'est l'incapacité de l'interlocuteur qui lui fait croire réellement existants les éléments verbaux intermédiaires qui n'existent pas. Ce ne sont (en réalité) que des moyens d'appréhension. L'apparence d'une différenciation affecte constamment la connaissance et la parole. La parole est étroitement liée à un ordre de succession et la connaissance prend appui sur l'objet à connaître. De même que l'appréhension des premiers nombres est un moyen de connaissance des autres nombres (supérieurs) quoiqu'ils en soient différents, de même aussi l'audition d'éléments verbaux autres (que ceux que l'on veut connaître est un

nāñjanādibhiḥ / viṣayasya tu saṃskāras tadgandhapratipattaye // cakṣuṣaḥ prāpyakāritve tejasā tu dvayor api / viṣayendriyayor iṣṭaḥ saṃskāraḥ sa kramo dhvaneḥ // sphoṭarūpāvibhāgena dhvaner grahaṇam iṣyate / kaiścid dhvanir asaṃvedyaḥ svatantro'nyaiḥ prakalpitaḥ //

1. *Ibid.* 82-92 *yathānuvākaḥ śloko vā soḍhatvam upagacchati / āvṛttyā na tu sa granthaḥ pratyāvṛtti nirūpyate // pratyayair anupākhyeyair grahaṇānuguṇais tathā / dhvaniprakāśite śabde svarūpam avadhāryate // nādair āhitabījāyām antyena dhvaninā saha / āvṛttaparipākāyām buddhau śabdo'vadhāryate // asataś-cāntarāle yāñchabdān astīti manyate / pratipattur aśaktiḥ sā grahaṇopāya eva saḥ // bhedānukāro jñānasya vācaścopaplavo dhruvaḥ / kramopasṛṣṭarūpā vāg jñānaṃ jñeyavyapāśrayam // yathādyasaṃkhyāgrahaṇam upāyaḥ pratipattaye /*

moyen pour la connaissance de ces derniers). Ces (éléments verbaux) différents qui sont chacun révélateurs des lettres, mots et phrases, tout en étant absolument différents les uns des autres, mélangent pour ainsi dire leurs pouvoirs. De même que, dans les premières perceptions que l'on a d'un objet de loin ou dans l'obscurité, on l'altère et on le détermine comme autre (que ce qu'il est), de même, quand une phrase se révèle, les causes de sa manifestation donnent d'abord à l'idée la forme d'une division en parties. De même qu'il y a un ordre fixe de succession dans la transformation du lait et d'un germe, de même il y a un ordre de succession fixe dans les idées des auditeurs. Même si c'était les idées elles-mêmes qui avaient des parties, la division de leur forme viendrait de l'ordre de succession des sons ; mais plutôt elles sont elles-mêmes sans parties, et la fiction d'une division en parties est un moyen (de connaissance) ».

On a ici à nouveau très clairement exprimée la distinction entre le plan de la parole réelle et celui de sa manifestation empirique, moyen nécessaire de la communication entre les hommes. Point n'est besoin cependant d'évoquer un schéma vedāntique, car l'examen des conceptions ontologiques de Bhartṛhari nous a déjà familiarisés avec cette dualité des plans. Les perceptions des *dhvani* sont dites *anupākhyeya*, « indescriptibles », ce qui, chez Bhartṛhari, est synonyme de « non-existant », tandis que les *dhvani* eux-mêmes, apparaissant successivement jusqu'à ce que la forme de la parole soit manifestée, sont dits *asat*, « non-existants ». Cependant, il ne fait aucun doute que le *dhvani* est réel dans l'instant où il existe : si parfois des comparaisons vedāntiques ont pu voiler provisoirement la pensée de l'auteur [1], ici c'est au contraire l'exemple qui deviendra typique du *pariṇāmavāda* du Sāṃkhya qui nous est proposé : les *dhvani* se succèdent de façon déterminée pour manifester le *sphoṭa* comme différents états du lait se succèdent, toujours dans le même ordre, pour former le lait caillé [2]. Ce n'est pas le processus causal qui intéresse

saṃkhyāntarāṇām bhede'pi tathā śabdāntaraśrutiḥ / pratyekaṃ vyañjakā bhinnā varṇavākyapadeṣu ye / teṣām atyantabhede'pi saṅkīrṇā iva śaktayaḥ // yathaiva darśanaiḥ pūrvair dūrāt santamase'pi vā / anyathākṛtya viṣayam anyathaivādhyavasyati // vyajyamāne tathā vākye vākyābhivyaktihetubhiḥ / bhāgāvagraharūpeṇa pūrvam buddhiḥ pravartate // yathānupūrvīniyamo vikāre kṣīrabījayoḥ / tathaiva pratipattṝṇāṃ niyato buddhiṣu kramaḥ // bhāgavatsvapi teṣveva rūpabhedo dhvaneḥ kramāt / nirbhāgeṣvabhyupāyo vā bhāgabhedaprakalpanam //

1. Cf. ci-dessus p. 273.

2. Le fait que des exemples empruntés aux *Upaniṣad* et repris par le Vedānta śaṅkarien soient juxtaposés à ceux qui caractériseront le Sāṃkhya manifeste moins l'éclectisme de Bhartṛhari qu'un état des problèmes où les positions sont moins tranchées qu'elles ne le seront plus tard : en particulier ce n'est qu'après Śaṅkara que le *pariṇāmavāda* — théorie de la transformation réelle de la cause en ses effets — du Sāṃkhya s'opposera distinctement au *vivartavāda* — théorie de la transformation apparente de la cause en ses effets — du Vedānta. De toutes façons, on ne peut pas plus parler de *pariṇāmavāda* que de *vivartavāda*

ici Bhartṛhari, mais la régularité de la succession d'états pour produire un résultat déterminé ; les états intermédiaires, au moment où ils existent n'ont pas moins de réalité que le résultat final.

Si maintenant nous rapprochons cet exposé de la manifestation du *sphoṭa* par les *dhvani* du texte par lequel l'auteur nous explique la manière dont nous connaissons une action, la symétrie est évidente [1] : « La totalité (des parties) qui sont nées successivement est ce que l'on désigne comme « l'action » : son unité est formée *-prakalpita-* par la pensée *-buddhi-* à l'aide des parties qu'elle lui subordonne. La totalité ainsi formée est complète en chacune de ses composantes. L'être même de ces composantes, celles qui existent et celles qui n'existent pas, n'est pas en relation avec la vue et les autres (sens) du fait de leur caractère successif, car (les sens) ont pour domaine la chose qui existe actuellement. De même qu'un ensemble (de parties) tel qu'une vache n'est pas tout entier (simultanément) objet des sens, mais qu'il est perçu partie par partie et que sa forme (totale) est élucidée par la pensée, (de même) la forme des actions *-kriyārūpa-* est déterminée par la pensée *-parikalpyate-* comme un cercle de feu (produit par le tournoiement d'une torche enflammée), alors que les sens, qui n'ont accès qu'à des fragments divisés (de cette action), la voient différemment. De même qu'il faut connaître les parties de l'acte de faire cuire (du riz), telles que : verser de l'eau, etc., il faut aussi de même dans l'acte de verser de l'eau, etc., connaître d'autres parties. Quant à la partie que l'on obtient en réduisant (sa durée) à l'extrême, on n'emploie pas le terme « action » pour la lui appliquer à l'état isolé. C'est donc (l'action totale) qui, quoiqu'elle soit une, est exprimée par des verbes, quand son caractère successif a été déterminé par les parties venues les unes après les autres, en lui surimposant celles qui n'existent pas ».

Dès le début de l'exposé du *sphoṭa*, Bhartṛhari avait noté que sa manifestation était de même sorte que celle d'une action : « Cette énergie qui a nom parole a pour ainsi dire la nature d'un œuf (d'abord indifférencié et donnant naissance à un paon aux couleurs variées). Son déroulement se fait successivement, partie par partie, à la manière d'une action (d'un mouvement) *-kriyā-* » [2]. La différence entre les deux descriptions est que l'action ordinaire est vue uniquement sous

pour Bhartṛhari, chez qui le schéma de la causalité est remplacé par celui de la manifestation : il n'y a pas passage d'un état à un autre, réel ou apparent, mais perpétuelle réfraction de l'éternel dans le devenir. On ne peut lui attribuer davantage le *satkāryavāda* (cf. Ruegg *The Term* buddhivipariṇāma p. 277 qui semble d'ailleurs identifier *pariṇāmavāda* et *satkāryavāda*), doctrine de la (pré-)existence de l'effet (dans la cause) que le Sāṃkhya oppose à l'*asatkāryavāda*, doctrine de la non-existence (antérieure) de l'effet (dans la cause) du Nyāya.

1. VP III *kriyā°* 4-11. Cf. le texte ci-dessus p. 285.
2. VP I 51 Cf. le texte ci-dessus pp. 361.

l'angle de la perception que l'on en a : on part donc du déploiement successif du mouvement appréhendé instant après instant par les sens pour arriver à poser par la pensée la forme *-rūpa-* totale de l'action qui, en elle-même, est une ; tandis que le *sphoṭa* étant une « parole interne », on a dans sa description un perpétuel passage de la « forme propre » qu'il assume dans la conscience de celui qui parle aux perceptions que produit sa manifestation chez l'interlocuteur, avant que celui-ci ne parvienne à l'appréhension de la même « forme propre ». Le processus est double dans le cas du *sphoṭa*, simple dans le cas de l'action (dont il faut cependant supposer qu'elle est elle-même manifestation d'une unité ontologique). Or dans le texte concernant l'action, la « non-existence » des parties est qualifiée sans équivoque : il s'agit de la non-existence actuelle, dans l'instant, de ce qui a cessé d'exister ou de ce qui ne s'est pas encore produit. Les parties de l'action sont comme récapitulées par la pensée pour aboutir à la forme totale à un moment où ces parties n'existent plus et ne sont pas perçues. Il ne fait aucun doute que la non-existence des *dhvani* est à comprendre de la même manière, car le contexte est tout semblable : il s'agit pour eux de révéler la forme totale de la parole à celui qui les entend en prenant appui sur une manifestation successive qui permet de la différencier de toutes les autres. Les *dhvani* sont donc de l'ordre du moyen puisqu'ils ont leur fin en autre chose qu'eux-mêmes, et nous savons déjà que ce stade intermédiaire nécessaire à toute connaissance comme à toute activité a quelque chose de « faux » : l'exemple du cercle de feu que font apparaître les perceptions successives des diverses positions de la torche en mouvement correspond à la perception erronée que l'on a d'abord d'un objet lorsqu'il est mal éclairé ou placé trop loin [1].

D'autre part, Bhartṛhari fait ici allusion à une divisibilité de l'acte jusqu'au delà des limites de la perceptibilité. Ce qui correspond à son refus, exprimé ailleurs, de considérer les phonèmes comme les unités sonores ultimes : les phonèmes ont des parties et des parties de parties, et il n'y a pas plus de raison de s'arrêter à eux qu'à l'une de ces parties de plus en plus petites ; il faudrait peut-être d'ailleurs voir aussi cette nuance exprimée dans le terme *anupākhyeya*, « indescriptible », quoiqu'il soit l'équivalent chez Bhartṛhari de *asat*, car les dernières parties auxquelles on peut remonter n'ont plus de nom connu. La *vṛtti* de Harivṛṣabha rappelle en effet cette idée de la divisibilité des phonèmes dans son commentaire de la kā. I 82, qui précède immédiatement celle

1. Ce qui suppose un renversement des valeurs habituelles pour le cercle de feu : pour Bhartṛhari, ce qui est « réel » ou « vrai » —*satya* —, c'est la forme totale du tournoiement de la torche que pose la pensée et qui est en effet un cercle. Ce qui est « faux » ou « irréel » — *asatya* — ce sont les parties successives du mot qui n'existent plus quand on arrive à l'idée de cercle de feu. La Mīmāṃsā voit au contraire la perception du cercle de feu comme une illusion des sens.

où il est question d'« idées indescriptibles ». Mais Bhartṛhari l'exprime clairement lui-même dans le *kāṇḍa* II [1] : « S'il n'y a que des mots dans une phrase et que des phonèmes dans le mot, alors dans les phonèmes eux-mêmes il devrait y avoir une division en parties de phonèmes comme (on a une division) en atomes. Et comme les parties ne sont pas en contact (les unes avec les autres), il ne saurait y avoir ni phonème, ni mot. Si ces derniers sont inexprimables (non-existants) *-avyapadeśya-*, à quoi d'autre peut-on se référer ? » La négation d'unités vraies de perception a une valeur polémique : les *dhvani* sont réels au moment où ils sont perçus, ils ne le sont plus au moment où le *sphoṭa* est complètement déterminé et où l'on voudrait continuer à lui surimposer la multiplicité des phonèmes. Le *sphoṭa* est autre chose que les phonèmes quoiqu'il soit révélé par eux. L'argument est logique : si l'on divise phrases et mots en phonèmes, il faut diviser indéfiniment la « matière » sonore jusqu'à ce que l'on arrive à un atome « temporel » ultime, tout comme on divise la matière étendue en atomes. Les « atomes de son » n'auraient aucune espèce de coexistence, et l'on ne peut donc pas plus expliquer la formation d'une unité-phonème que celle d'une unité-mot ou -phrase. Ainsi l'analyse de l'adversaire se retourne contre lui. En réalité, Bhartṛhari semble bien admettre pour lui-même des unités du devenir objectif correspondant à des unités de perception, sortes d'instants discontinus, mais qui n'ont aucune permanence et concourent uniquement à la manifestation d'une part, à l'appréhension par la pensée d'autre part, du réel permanent. Le *sphoṭa* apparaît donc à l'intérieur de la conscience comme l'unité vraie de parole correspondant à l'unité externe vraie de mouvement. Au lieu de chercher l'unité au niveau de la perception, Bhartṛhari la cherche au niveau de la pensée, ou plus exactement dans la pensée *-buddhi-*, au niveau de la parole ; mais il justifie son choix en invoquant comme exemple l'action, dans le domaine objectif. Il serait vain par conséquent de chercher à savoir si le *sphoṭa* est une substance sonore (comme le phonème le sera ensuite pour Kumārila) : Bhartṛhari se place en dehors d'une problématique de la substance [2].

1. VP II 28-29 *padāni vākye tānyeva varṇās te ca pade yadi / varṇeṣu varṇabhāgānām bhedaḥ syāt paramāṇuvat // bhāgānām anupaśleṣān na varṇo na padam bhavet / teṣām avyapadeśyatvāt kim anyat apadiśyatām //*

2. On peut se contenter de citer sans commentaire la fin de l'exposé du *sphoṭa* qui n'ajoute aucune idée essentielle (VP I 96-101) : *deśādibhiśca sambandho dṛṣṭaḥ kāyavatām api / deśabhedavikalpe'pi na bhedo dhvaniśabdayoḥ // grahaṇagrāhyayoḥ siddhā yogyatā niyatā yathā / vyaṅgyavyañjakabhāvena tathaiva sphoṭanādayoḥ // sadṛśagrahaṇānāṃ ca gandhādīnām prakāśakam / nimittaṃ niyataṃ loke pratidravyam avasthitam // prakāśakānām bhedāṃśca prakāśyo'rtho'nuvartate / tailodakādibhede tat pratyakṣam pratibimbake // viruddhaparimāṇeṣu vajrādarśatalādiṣu / parvatādisarūpāṇāṃ bhāvānāṃ nāsti sambhavaḥ // tasmād abhinnakāleṣu varṇavākyapadādiṣu / vṛttikālaḥ sakālaśca nādabhedād vibhajyate //* « Sans doute observe-t-on que les choses pourvues de corps sont liées à un lieu, etc. ; cependant, en dépit de la conception que l'on a d'une différence de lieu, cela ne fait aucune différence dans le son et la parole. De même qu'entre ce qui fait percevoir et l'objet perçu il y a un rapport de convenance qui est fixe, de même entre le *sphoṭa* et la résonance qui sont liés comme la chose manifestée à ce qui la manifeste. Dans l'usage courant il y a une cause déterminée et fixe pour chaque chose qui met en lumière les perceptions de même espèce, odeurs, etc. L'objet mis en lumière imite les différenciations de ce qui le met en lumière ; c'est ce que l'on voit par exemple quand une chose se reflète dans de l'huile et de l'eau. Il n'est pas possible que des choses comme une montagne par exemple se trouvent (contenues) dans la surface réfléchissante d'un diamant par exemple, leurs dimensions respectives étant opposées. C'est pourquoi, quand il s'agit de lettres, mots et phrases de durée indifférenciée, on distingue la durée de leur débit et leur durée propre à partir de la différenciation des résonances.

Il est en revanche une question qui se pose, d'une manière générale dans la pensée de Bhartṛhari, et plus particulièrement à propos du *sphoṭa*, c'est celle du rapport entre la forme *-rūpa-* ou « forme propre » *-svarūpa-* et le genre *-jāti-*. Nous venons d'entendre Bhartṛhari parler de la « forme » d'une action, tout comme il assimile le *sphoṭa* à la « forme propre » de la parole pour reprendre l'expression même de Pāṇini. Si l'on considère d'abord le *sphoṭa*, la forme propre de la parole qui réside dans la pensée, il semble qu'elle soit parfaitement déterminée pour la connaissance, et que ce soit toujours le même *sphoṭa* qui soit manifesté par les sons. Autrement dit, l'existence permanente dans la conscience d'une parole ayant une forme précise, ou encore d'un être-parole *-śabdātman* ou *sphoṭātman*, qui est indivis, non soumis aux fluctuations individuelles de l'énonciation, semble exclure la nécessité de poser un genre de ces paroles [1]. Or dès le *kāṇḍa* I, à plusieurs reprises, Bhartṛhari fait allusion d'une part au genre des *śabda -śabdajāti-*, d'autre part au *sphoṭa* comme genre *-jāti-*.

Quand le *sphoṭa* est identifié au genre, c'est généralement pour citer d'autres opinions que celle de l'auteur : tel est le cas en particulier des deux vers où, avant même d'avoir prononcé le terme *sphoṭa*, il essaie de penser la « forme propre » de la parole et son nom *-saṃjñā-* (qui vont devenir respectivement *sphoṭa* et *dhvani*) comme genre et individu [2] : « Selon certains, dans le *sūtra* de la « forme propre », c'est l'individu qui est le nom du genre, mais c'est le genre en conjonction (avec lui) qui subit les opérations grammaticales. Pour

1. Il faut d'autant plus le penser que Kumārila, posant la réalité substantielle des phonèmes exclut par là-même toute notion d'un genre des phonèmes, tout comme Śabara déjà disait que c'était toujours le même *śabda gauḥ* qui était énoncé et entendu, et non plusieurs *śabda* appartenant au même genre. De même, c'est toujours le même *sphoṭa gauḥ* — ou plutôt *gām ānaya*, « amène la vache », puisque la phrase est l'unité véritable — qui est énoncé et entendu.

2. VP I 68-69 *svaṃ rūpam iti kaiścit tu vyaktiḥ saṃjñopadiśyate / jāteḥ kāryāṇi saṃsṛṣṭā jātis tu pratipadyate // saṃjñinīṃ vyaktim icchanti sūtre grāhyām athāpare / jātipratyāyitā vyaktiḥ pradeśeṣūpatiṣṭhate //*

d'autres, dans ce *sūtra*, il faut entendre l'individu comme la chose nommée. C'est de l'individu — que le genre désigne — qu'il est question dans les règles grammaticales ». A en croire la *vṛtti* de Harivṛṣabha sur ces vers, des grammairiens ont commenté effectivement de manières variées le *sūtra svaṃ rūpam*, mais sans référence à l'idée de *sphoṭa*. Aussi Bhartṛhari laisse-t-il l'alternative ouverte, sans plus se préoccuper de savoir ce qu'il faut en penser : visiblement ce sont des spéculations qui restent en dehors de son système personnel. Plus loin, c'est le *sphoṭa* qui nommément est assimilé au genre [1] : « Certains rapportent que le *sphoṭa*, c'est le genre qui est manifestable par de multiples individus, et les individus correspondants sont ce que l'on imagine être les sons. Le son, subissant des modifications sous l'influence des facteurs (d'élocution), est la condition de la perception de la parole qui, elle, n'est pas sujette à modification. (Son rôle) est comparable à celui de la lumière. Il n'est pas nécessaire que (seules) les choses non-éternelles soient manifestées : on considère que les genres éternels sont aussi manifestés par leurs supports (non-éternels) ». C'est sous ce vers I 93 qui assimile *sphoṭa* et *jāti* que Harivṛṣabha cite pour la première et dernière fois un texte du *Mahābhāṣya* relatif au *sphoṭa*, le moins explicite des deux d'ailleurs : « Dans les deux cas, c'est seulement le *sphoṭa* qui est mentionné : le son *la* est le substitut du son *ra* » [2]. Harivṛṣabha est d'autant plus fondé à penser ici à Patañjali que toute la suite de ce passage (déjà étudiée ci-dessus p. 369) se réfère évidemment au Maître. Nous avons vu [3] que l'auteur du *Mahābhāṣya* distinguait *ākṛti* et *sphoṭa* sans que, cependant, l'on puisse établir un rapport et une distinction certaine entre les deux notions. Bhartṛhari semble les avoir identifiées, et comme, par ailleurs, il a aussi identifié *ākṛti* et *jāti* que Patañjali distingue clairement, il est conduit à cette constatation que le *sphoṭa* du Maître est assimilable au genre : n'est-il pas en effet ce qu'il y a de permanent dans le phonème par rapport aux traits particularisants qu'ajoute chaque énonciation ? Ces différents rapprochements de *sphoṭa* et *jāti*, quoi qu'il en soit, semblent bien désolidariser l'auteur du *Vākyapadīya* d'une conception de ce genre. Il se refuse à considérer le *sphoṭa* comme une *jāti*, ce qui est normal si la « forme propre » de la parole est en fait l'apparition à la conscience claire d'une entité unique.

En revanche, dès le *Brahmakāṇḍa*, allusion est faite en passant

1 VP I 93-95 *anekavyaktyabhivyangyā jātiḥ sphoṭa iti smṛtā / kaiścid vyaktaya evāsyā dhvanitvena prakalpitāḥ // avikārasya śabdasya nimittair vikṛto dhvaniḥ / upalabdhau nimittatvam upayāti prakāśavat // na cānityeṣvabhivyaktir niyamena vyavasthitā / āśrayair api nityānāṃ jātīnāṃ vyaktir iṣyate //*
2 MBh I 26 1 cf ci-dessus p. 368-9.
3. Cf. ci-dessus p. 372 n. 1.

aux « genres de mots » (ou plutôt de paroles) *-śabdajāti-* [1] : « De même que tous les genres d'objets ont pour fondement des genres de mots, *-śabdākṛti-*.... » Mais c'est surtout dans le *kāṇḍa* III, Section du Genre, que la notion de *śabdajāti* est traitée. Bhartṛhari en parle d'abord dans les termes mêmes où il a parlé de la « forme propre » de la parole [2] : « Toute parole exprime d'abord son propre genre *-svā jātiḥ-*. Après quoi, on surimpose par la pensée ce genre au genre des objets (exprimés) ». On ne peut en effet que rapprocher cette affirmation d'autres tout à fait semblables, où le genre est seulement remplacé par la « forme propre » [3] : « De même dans une parole, la forme du sens et celle de la parole sont mises en lumière... Le nom, avant sa relation à la chose nommée, a pour objet sa forme (propre) ». Cette fois cependant, on cherche, non pas à distinguer la forme propre de la parole des sons entendus, mais plutôt à considérer ce que la parole manifeste pour donner lieu à une connaissance. La question est posée en rapport avec le début du *Mahābhāṣya* pour savoir ce qui est objet du mot, la « forme spécifique » (devenue le genre chez Bhartṛhari) ou la chose individuelle. C'est cette différence de contexte qui explique l'apparente synonymie de *rūpa* et de *jāti*. On sait déjà que la « forme » d'une chose ou d'un acte, qu'elle soit particularisée ou non, c'est ce qui est posé par la connaissance. De même, la « forme » du *sphoṭa*, c'est ce qui apparaît à la conscience pour informer la connaissance. Le genre des mots au contraire, c'est ce qui manifeste les sons qui feront, de l'extérieur, accéder la pensée de l'auditeur à l'idée de la même forme propre. Il fait donc partie du domaine objectif dans la manifestation de l'univers. Et puisque ce sont toujours les mêmes phonèmes dans un ordre déterminé qui donnent lieu à la connaissance de la même forme propre, Bhartṛhari pose une *jāti* des *dhvani* comme il pose une *jāti* des actes. La correspondance est la même entre le genre d'un acte et sa « forme » globale d'une part et le genre d'un groupe donné de phonèmes et la forme du *sphoṭa*. En particulier, on a la même ambiguïté, puisqu'on ne sait pas si le genre est ce qui unit tous les moments d'un même acte et tous les phonèmes contribuant à l'énonciation d'un mot ou d'une phrase, ou bien ce qui réunit en une même classe tous les actes et tous les groupes de phonèmes produisant une même forme pour la connaissance ; cette ambiguïté traduit bien le fait que Bhartṛhari ne distingue pas entre différents aspects de l'universel : c'est pour lui le même genre qui accomplit les deux fonctions, et ces deux fonctions ne sont pas ontologiquement distinctes, puisqu'elles sont

1. VP I 15*a yathārthajātayaḥ sarvāḥ śabdākṛtinibandhanāḥ /* ... On sait déjà que Bhartṛhari identifie *ākṛti* et *jāti*.
2. VP III *jāti*° 6 *svā jātiḥ prathamam śabdaiḥ sarvair evābhidhīyate / tato 'rthajātirūpeṣu tadadhyāropakalpanā //*
3. VP I 50*b* et 66*a*, cf. textes respectifs pp. 361 et 363.

l'une et l'autre l'étalement temporel d'une réalité éternelle. Tout ce qui relève de l'individuel (au sens où nous avons vu Bhartṛhari comprendre le terme), moment d'acte ou phonème, ou particularité inhérente à telle manifestation globale de telle espèce d'acte ou de telle espèce de mot, n'est qu'un moyen de la connaissance et celle-ci le laisse tomber quand elle a obtenu la forme complète qui fait sens pour elle. Il n'est jamais objet de connaissance.

Ainsi le genre des mots est la réalité objective qui correspond au *sphoṭa* dans la conscience, *sphoṭa* dont il est dit qu'il est la parole « résidant à l'intérieur » *-antaḥsanniveśin-*, ce qui empêche une parfaite symétrie de l'objectif et du subjectif : dans le monde objectif, il y a un être de l'individu *-dravyātman* (et sans doute aussi *kriyātman*, puisque Bhartṛhari emploie aussi cette expression) — qui doit être différent du genre puisqu'il introduit certaines différences dans la connaissance générique. Le *sphoṭa*, appelé symétriquement *sphoṭātman* ou *śabdātman*, est, lui, toujours le même ; il réside dans la conscience et il n'est aucunement affecté par la diversité des phonèmes, encore moins par celle des « résonances secondaires » *-vaikṛtadhvani-*. C'est lui qui assure l'absolue permanence du langage et de la connaissance qu'il exprime. Il est la connaissance faite parole et la parole faite être. On rejoint ici le refus d'attribuer une fonction cognitive aux « genres de connaissances » que Bhartṛhari opposait à un adversaire bouddhiste [1]. La Mīmāṃsā et le Nyāya voyaient les objets extérieurs comme supports derniers de la connaissance et du langage, mais le réalisme de la Mīmāṃsā éprouvait déjà le besoin d'affirmer l'identité du mot à travers ses énonciations successives. Bhartṛhari fait de la parole même ce support après lui avoir donné une réalité mentale. C'est là une autre différence essentielle avec le *sphoṭa* de Patañjali qui reste de l'ordre de la réalité objective : dans le *Mahābhāṣya*, le *sphoṭa* est la forme permanente du son audible ; dans le *Vākyapadīya*, le son audible ne fait que mettre en communication le *sphoṭa* du locuteur et celui de l'auditeur. On voit comment cette théorie complète celle de l'*āgama*, de la tradition interne : la connaissance préexiste en chaque *ātman* sous forme de *sphoṭa*, mais elle y est limitée par les mérites et démérites antérieurement acquis.

Il reste à résoudre un problème historique : Bhartṛhari ne peut avoir emprunté sa notion du *sphoṭa* directement à Patañjali, cela est abondamment prouvé. On pourrait alors supposer que ce puissant génie qui a su, pour la première fois, articuler ensemble des traditions jusque là conceptuellement séparées, est aussi l'inventeur de cette notion du mot (ou de la phrase) -totalité. Il est malheureusement difficile de s'en tenir là, car au moins un texte, sinon deux,

1. Cf. ci-dessus p. 302.

dont l'antériorité par rapport au *Vākyapadīya* est sûre, fait état d'un mot-unité qui serait différent des phonèmes séparés servant à l'énoncer : il s'agit d'un passage du *Bhāṣya* de Śabarasvāmin, où la notion est attribuée à un adversaire de l'auteur [1] : « Quand on dit *gauḥ*, qu'est-ce qui est *śabda* ? — Le bienheureux Upavarṣa dit : « Ce sont le *g*, le *au* et le *visarga* ». En effet, dans l'usage courant, le terme *śabda* est bien connu au sens d'un objet dont l'ouïe est l'organe d'appréhension. Or ces (phonèmes) ont l'ouïe comme organe d'appréhension. — S'il en est ainsi, la connaissance de l'objet (du mot) n'est pas possible. — Comment cela ? — L'objet n'est pas perçu quand on connaît chaque phonème séparément ; et il n'y a rien à part des phonèmes, qui en soit différent et qu'on appellerait l'ensemble, d'où l'on pourrait avoir la connaissance de l'objet. Quand le *g* existe, alors le *au* et le *visarga* n'existent pas, et quand le *au* et le *visarga* existent, le *g* n'existe plus. Il n'y a donc pas de *śabda gauḥ* qui soit différent et à part des phonèmes *g*, etc. d'où l'on aurait la connaissance de l'objet. — La connaissance de l'objet vient du souvenir, une fois que le *śabda* a disparu. — Non, car le souvenir aussi est instantané et il est donc à égalité avec les phonèmes. — Si l'on dit que la dernière lettre associée aux dispositions produites par les phonèmes précédents est ce qui fait connaître (l'objet), (notre thèse ne présente) pas ce défaut. — En ce cas, l'expression courante disant que nous connaissons un objet à partir de *śabda* serait inexplicable. — On répond : si on ne peut l'expliquer, qu'elle soit donc inexplicable. Qu'une expression courante soit inexplicable (autrement), on ne peut pour autant en tirer la connaissance d'un objet qui n'est connu ni par perception ni (par aucun autre *pramāṇa*). Il y a d'ailleurs des expressions courantes qui sont explicables et d'autres qui ne le sont pas : pour les premières, par exemple : « Devadatta, amène la vache », et pour les secondes, par exemple : « Dix grenades six gâteaux ». — Mais des auteurs de traités disent aussi la même chose, par exemple : « Une existence successive est exprimée par le verbe du commencement à la fin : il marche, il fait cuire » (*Nir.* I 1). — Les propos des auteurs de traités non plus ne suffisent pas à prouver un objet pour lequel on n'a pas de *pramāṇa*. Il n'est d'ailleurs pas vrai que tout cela soit inexplicable (dans notre hypothèse) : des phonèmes proviennent des dispositions, et des dispositions la connaissance de l'objet ; il est ainsi possible que les phonèmes soient causes de la connaissance de l'objet. — Mais alors *śabda* serait secondaire par rapport à la connaissance de l'objet. — Pas du tout : les phonèmes ne sont pas causes de façon secondaire, puisqu'en leur présence, on a la (connaissance de l'objet) et qu'en leur absence on ne l'a pas. Et même s'ils devaient être secondaires, on ne saurait

1. Cf. le texte ci-dessus pp. 178-9.

forger un objet qui n'est connu ni par la perception ni (par aucun autre *pramāṇa*) pour empêcher que *śabda* ne soit secondaire. Quand on dit : « Ce garçon est du feu », on ne va pas conclure que ce garçon est vraiment en feu pour empêcher que le terme « feu » ne soit pris (en un sens) secondaire. Or on ne perçoit pas un *śabda gauḥ* qui soit autre que le *g*, etc., puisqu'on ne voit pas la différence et qu'au contraire on voit la non-différence ; le *g* et les autres en effet sont perçus directement. C'est pourquoi le mot *gauḥ* n'est rien d'autre que les phonèmes commençant par *g* et se terminant par le *visarga*. Il n'y a donc rien qui soit à part de ces (phonèmes) et qui s'appellerait « mot ». — Mais quand vous supposez des dispositions, vous supposez aussi un élément invisible. — On répond : quand vous supposez un *śabda*, (vous faites) la même (supposition de dispositions), plus celle d'un *śabda* (différent des phonèmes). C'est pourquoi le mot n'est rien d'autre que les phonèmes ».

Traditionnellement, l'adversaire de Śabara, qui voudrait l'obliger à admettre une entité verbale au-delà des phonèmes pour surmonter la difficulté du caractère successif de l'énonciation de ces derniers, est identifié avec le grammairien sphoṭavādin : en particulier, c'est pour commenter ce passage du *Bhāṣya* que Kumārila compose la portion du Ślo.Vār. appelée *sphoṭavāda*. Le *Nirukta* vient d'ailleurs à point nommé fournir une vraisemblance à cette affirmation, encore que la tradition suivie par Yāska semble différer sensiblement de celle de l'école pāṇinéenne. Alors qu'il y a une parenté entre la position des problèmes du langage chez Patañjali et celle de la Mīmāṃsā, la littérature brahmanique orthodoxe avant Bhartṛhari ne semble guère faire écho au *Nirukta*. Mais le *Vākyapadīya* en revanche lui emprunte à maintes reprises des notions, au point de paraître parfois le commenter [1], ce qui était une raison supplémentaire de reconnaître dans

1. Cf. en particulier VP II 345-9 qui semble commenter l'opinion d'Audumbarāyaṇa rapportée par Yāska (Nir. I 1), et J. Brough *Audumbarāyaṇa's Theory of Language*. Je ne pense pas toutefois que l'on puisse faire remonter à Audumbarāyaṇa l'idée de la phrase-unité linguistique. Par ailleurs l'objection du padavādin est un écho d'un passage du *Mahābhāṣya* où un adversaire conteste la définition de la *saṃhitā* (ou *sandhi*) comme contact étroit entre les phonèmes (MBh ad I 4 109, I 356 5 sqq.) : *na dvau yugapad uccārayati / gaur iti yāvad gakāre vāg vartate naukāre na visarjanīye yāvad aukāre na gakāre na visarjanīye yāvad visarjanīye na gakāre naukāre / uccaritapradhvaṃsitatvāt /* « On n'énonce pas deux (phonèmes) simultanément. Dans *gauḥ*, quand la voix s'applique au *g*, elle ne s'applique ni au *au* ni au *visarga* ; quand elle s'applique au *au*, elle ne s'applique ni au *g* ni au *visarga* ; quand elle s'applique au *visarga*, elle ne s'applique ni au *g* ni au *au*. Car les phonèmes sont détruits sitôt énoncés ». Mais la conclusion de Patañjali ne cherche pas à faire reconnaître un *pada* qui soit différent des phonèmes puisque c'est la succession même des *varṇa* qui devient objet de la pensée au lieu d'être perçue : *buddhiviṣayam eva śabdānām paurvāparyam / iha ya eṣa manuṣyaḥ prekṣāpūrvakārī bhavati sa paśyaty-asminnarthe'yam śabdaḥ prayoktavyo'smiṃstāvacchabde'yaṃ tāvad varṇas tato 'yaṃ tato'yam iti /* « La succession des *śabda* est seulement du domaine de

l'adversaire de Śabara qui cite Yāska un sphoṭavādin. Mais si le *sphoṭa* de Patañjali n'est nulle part considéré comme une unité verbale sous-tendant une unité signifiante et différente des phonèmes isolés, qui pourrait bien être ce sphoṭavādin antérieur à Bhartṛhari ? Le terme *sphoṭa* n'est d'ailleurs nulle part prononcé dans la discussion rapportée ci-dessus. D'autre part, l'avocat du mot est surtout attentif à l'impossibilité psychologique de connaître un mot à l'aide de phonèmes successifs si le mot n'est pas autre chose que les phonèmes. Bhartṛhari au contraire pose l'unité du *sphoṭa* au départ et doit expliquer comment sa connaissance est produite par des phonèmes successifs ; on passe ainsi du registre psychologique à un registre franchement ontologique. On ne peut donc de toutes façons voir dans le mot-unité dont parle Śabara un écho d'une théorie du *sphoṭa* que Bhartṛhari se serait borné à reprendre. Il est possible en revanche que Bhartṛhari ait trouvé chez des prédécesseurs l'idée d'un mot-unité qu'il aurait adoptée en la tranformant.

Une constatation analogue s'impose à propos d'un passage du *Yogabhāṣya* qui attendra cette fois Vācaspatimiśra pour trouver un commentateur et dans lequel ce dernier ne manquera pas de voir exposée la doctrine du *sphoṭa*. Il n'en faut pas davantage pour que la tradition s'accorde à reconnaître dans le Yoga un système qui admet le *sphoṭavāda*. Il y a en réalité toutes chances pour que ce soit là une innovation de la *Tattvavaiśāradī* [1]. Le *sūtra* du Yoga dit simplement [2] : « Du fait que l'on surimpose les uns aux autres les mots, leurs objets et leurs connaissances, on les confond, mais quand on a la maîtrise de leur distinction, alors on connaît les paroles de tous les êtres ». Ce qui évoque une idée exprimée aussi par Bhartṛhari quand il s'applique à suivre un prédécesseur bouddhiste pour pouvoir marquer la limite de son accord [3] : « Les traits distinctifs de la connaissance, du mot et de l'objet sont difficiles à discerner ; aussi croit-on à l'unité des trois ». Mais le contexte est différent : le *sūtra* du Yoga ne fait

la pensée. L'homme qui agit après réflexion voit qu'il faut employer tel *śabda* (*gauḥ*) pour exprimer tel objet (la vache), et que pour ce *śabda*, il faut employer tel phonème (*g*), puis tel phonème (*au*), puis tel phonème (*h*) ». Cf. ci-dessus I i.

1. Mais la tradition avait peut-être déjà identifié le Patañjali auteur du *Mahābhāṣya* et le Patañjali des *Yogasūtra*, quoique l'on n'ait guère de témoignage sûr de cette identification avant le XI[e] siècle. Cf. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I, p. 231 et *Vākyapadīya*, p. 186, n. 1. Bhartṛhari pourrait être à l'origine lointaine de cette identification par le rapprochement qu'il fait (VP I 146) des trois disciplines du Yoga, de la grammaire et de la médecine (à laquelle on étendra aussi ultérieurement les compétences du même Patañjali). On place généralement le *Yogabhāṣya* au VI[e] siècle (cf. J. Filliozat, *L'Inde Classique*, II § 1450). Le fait qu'il ignore Bhartṛhari ne suffit pas à le faire remonter au V[e] siècle. Il pourrait témoigner d'une tradition encore indépendante.

2. Yo.sū. III 17 *śabdārthapratyayānām itaretarādhyāsāt saṃkaras tatpravibhāgasaṃyamāt sarvabhūtarutajñānam.*

3. VP III *jāti°* 101. Cf. le texte ci-dessus p. 302.

qu'énoncer un pouvoir acquis par les exercices yogiques. Bhartṛhari cherche à formuler une théorie de la connaissance. Le *Yogabhāṣya* toutefois, commentant ce *sūtra*, le développe en une théorie de la connaissance par la parole où l'on retrouve l'idée d'un mot-unité[1] : « La voix n'est signifiante qu'en rapport avec des phonèmes ; quant à l'ouïe, elle a seulement pour objet le déroulement *-pariṇāma-* des sons *-dhvani-*, et le mot est ensuite saisi par une idée récapitulatrice *-anusaṃhārabuddhi-* des résonances *-nāda-*. Les phonèmes ne peuvent coexister un seul instant, si bien que, par nature, ils ne peuvent s'aider mutuellement ; ils apparaissent donc et disparaissent sans entrer en contact pour former un mot et sans durer, aussi dit-on qu'individuellement ils n'ont pas même forme que le mot. Cependant chaque phonème a le mot pour être *-padātman-* et cumule en lui-même les pouvoirs de toutes les significations ; il peut pour ainsi dire prendre toutes les formes en s'associant à d'autres phonèmes qui coopèrent avec lui ; le phonème précédent étant déterminé par le suivant et réciproquement, ils donnent (un mot) particulier. De cette manière, des phonèmes multiples se succédant selon un ordre donné sont délimités par une convention relative à leur sens, et, alors qu'ils possèdent en eux-mêmes le pouvoir de toutes les significations, s'il s'agit du *g*, du *au* et du *visarga*, ils font connaître l'objet pourvu d'un fanon, etc.

« Quand ces phonèmes, ainsi délimités par la convention relative à leur sens, résorbent l'ordre de succession des sons pour apparaître en une seule idée, alors on a un mot, et c'est lui qui est expressif, (autrement dit), qui est le signe de la chose exprimée ; quand, (inversement), on désire faire connaître à d'autres ce mot unique, objet d'une

1. Yo.bhā. III 17 *tatra vāg varṇeṣvevārthavatī / śrotraṃ ca dhvanipariṇāmamātraviṣayam / padam punar nādānusaṃhārabuddhinirgrāhyam iti / varṇā ekasamayāsambhavitvāt parasparaniranugrahātmānas te padam asaṃspṛśyānupasthāpyāvirbhūtās tirobhūtāśceti pratyekam apadasvarūpā ucyante / varṇaḥ punar ekaikaḥ padātmā sarvābhidhānaśaktipraciteḥ sahakārivarṇāntarapratiyogitvād vaiśvarūpyam ivāpannaḥ pūrvaścottareṇottaraśca pūrveṇa viśeṣe'vasthāpita ityevam bahavo varṇāḥ kramānurodhino'rthasaṃketenāvacchinnā iyanta ete sarvābhidhānaśaktiparivṛtā gakāraukāravisarjanīyāḥ sāsnādimantam arthaṃ dyotayantīti /*

tadeteṣām arthasaṃketenāvacchinnānām upasaṃhṛtadhvanikramāṇāṃ ya eko buddhinirbhāsas tat padaṃ vācakaṃ vācyasya saṃketyate / tad ekam padam ekabuddhiviṣaya ekaprayatnākṣiptam abhāgam akramam avarṇam bauddham antyavarṇapratyayavyāpāropasthāpitam paratra pratipipādayiṣayā varṇair evābhidhīyamānaiḥ śrūyamāṇaiśca śrotṛbhir anādivāgvyavahāravāsanānuviddhayā lokabuddhyā siddhavat sampratipattyā pratīyate /

tasya saṃketabuddhitaḥ pravibhāga etāvatām evaṃjātīyako'nusaṃhāra ekasyārthasya vācaka iti / saṃketas tu padapadārthayor itaretarādhyāsarūpaḥ smṛtyātmako yo'yaṃ śabdaḥ so'yam artho yo'yam arthaḥ so'yaṃ śabda iti / evam itaretarādhyāsarūpaḥ saṃketo bhavatīti / evam ete śabdārthapratyayā itaretarādhyāsāt saṅkīrṇā gaur iti śabdo gaur ityartho gaur iti jñānam / ya eṣām pravibhāgajñaḥ sa sarvavit /

idée unique, évoqué par une volition unique, sans parties, sans succession, sans phonèmes, mental et déterminé au moment où opère l'audition du dernier phonème, c'est seulement grâce aux phonèmes énoncés et entendus que les auditeurs les connaissent, de façon concordante, comme quelque chose d'établi par la connaissance courante toute pénétrée des rémanences *-vāsanā-* laissées par l'usage sans commencement de la parole. Une fois que l'on a ainsi distingué le mot à partir de la connaissance de la convention, et que l'on récapitule de cette manière tous les phonèmes, le mot exprime un seul sens. Mais cette convention consiste en une surimposition réciproque des mots et des sens des mots qui est de l'ordre du souvenir : « tel mot, c'est tel objet », « tel objet, c'est tel mot ». Ainsi la convention consiste en une surimposition réciproque, et du fait de cette surimposition, on confond les mots, leurs objets et leurs connaissances, le mot « vache », l'objet « vache » et la connaissance « vache ». Celui qui les distingue connaît tout ».

L'avocat du mot est ici beaucoup plus explicite que l'adversaire de Śabara, mais rien ne prouve que les deux personnages soient des tenants de la même doctrine. La seule chose dont on soit sûr est que l'un et l'autre posent un mot-unité autre que les phonèmes ; l'auteur du *Yogabhāṣya* ajoute des détails qui rappellent singulièrement la doctrine du *sphoṭa* de Bhartṛhari : ce mot unité est sans parties, sans succession temporelle, il est objet de la *buddhi* et non des sens, mais le contexte reste celui du *Śābarabhāṣya* plutôt que celui du *Vākyapadīya* en ce qu'il se place sur le plan de la psychologie de la connaissance par la parole et non sur le plan ontologique. On est cependant frappé de voir que, dans le *Yogabhāṣya*, les phonèmes sont chargés de tous les pouvoirs expressifs et que leur pouvoir est doublement délimité, au plan même des phonèmes, par l'emploi d'autres phonèmes, et au plan de la connaissance de la signification par une convention : *saṅketa*. Il semble donc bien qu'il y ait une double relation entre les phonèmes et les objets signifiés : une relation « naturelle », innée, qui rend les phonèmes aptes à signifier, et une relation conventionnelle, donc au niveau de l'usage courant et que l'on doit apprendre des autres ; or, nous verrons Bhartṛhari se faire l'avocat d'une double relation de ce genre, où se réfracte l'ontologie à deux niveaux qui est la sienne : niveau de l'être et niveau de la manifestation de l'être.

Par ailleurs, le *Yogabhāṣya* se sert d'une notion nouvelle pour nous : *l'anusaṃhārabuddhi* — « l'idée récapitulatrice » — qu'il ne faut sans doute pas concevoir comme le résultat d'une activité synthétique de la pensée, mais plutôt comme l'idée d'un nouvel objet autre que celui de la perception auditive, l'idée du mot global, quelque chose comme la connaissance de la « forme » *-rūpa-* ou de la « forme propre »

-svarūpa- dont parle Bhartṛhari. Une seule fois le *Vākyapadīya* évoque cette notion du Yoga sous la forme *buddhyanusaṃhāra* [1] ; elle exprime, selon lui, une conception du temps qui serait différente de la sienne, mettant la multiplicité dans la nature réelle du temps, et son unité dans la seule connaissance. Bhartṛhari pose en effet l'unité et l'éternité du temps au niveau de l'Etre, tout en expliquant sa multiplicité empirique par les nécessités propres à la manifestation. Multiplicité et unité sont pour lui également objectives, mais à des plans différents de l'être. Il fait dire à l'adversaire [2] : « Selon certains, le (temps) qui est divisé par nature en parties aux objets séparés est caractérisé par la contraction (de ses parties) *-anusaṃhāra-* dans la connaissance ». Il n'est pas question ici de la connaissance par la parole, mais il est probable que le Yoga n'a fait qu'appliquer à la parole une notion plus large et qui essaie d'exprimer la temporalité propre à la connaissance par opposition à une temporalité supposée objective et reflétée dans la perception. Il semble bien d'autre part que la notion soit liée à une conception qui, mettant l'accent sur ce qui oppose l'activité mentale interne au déroulement du monde perceptif, refuse à la connaissance toute « objectivité », c'est-à-dire toute correspondance au réel. Bhartṛhari, on l'a vu, ne peut faire sienne une telle théorie qui paraît d'ailleurs plus proche du bouddhisme à première vue [3].

Ainsi, l'idée d'une entité verbale différente des phonèmes audibles est dans l'air à l'époque du *Vākyapadīya* et déjà un peu avant lui : il s'avère que, du côté brahmanique, la croyance à un univers de choses stables et indépendantes de la pensée n'a pu éviter de poser

1. Fait-il en conclure qu'il connaît le *Yogabhāṣya* ? Cela signifierait qu'on situe l'origine de la notion d'*anusaṃhārabuddhi* là où elle apparaît pour la première fois dans les textes, supposition que la situation indienne ne permet pas, à cause de la tradition orale possible.

2. VP III *kāla°* 57 *kalābhiḥ pṛthagarthābhiḥ pravibhaktaṃ svabhāvataḥ | ke cid buddhyanusaṃhāralakṣaṇaṃ tam pracakṣate ||*

3. Le sort même qui a été fait ultérieurement à la notion d'*anusaṃhārabuddhi* montre aussi qu'elle est étrangère à la doctrine du *sphoṭa* : Kumārila ne la mentionne pas dans sa critique du *sphoṭa*, mais il invoque au contraire à l'appui de sa propre thèse un *mānasasamuccayajñāna* — « connaissance mentale de l'ensemble (des phonèmes) » — (Ślo.Vār. *Sphoṭavāda* 113) qui pourrait passer pour l'équivalent de l'*anusaṃhārabuddhi*, si précisément il n'excluait pas l'hypothèse du mot-unité différent des *varṇa*. Maṇḍanamiśra, qui se fait l'avocat du *sphoṭa* dans la *Sphoṭasiddhi* n'a pas besoin non plus de l'*anusaṃhārabuddhi*. Ce n'est que dans le *Tattvabindu* que Vācaspatimiśra incorpore la notion à l'exposé du *sphoṭavāda*. Mais Vācaspati est aussi le commentateur du *Yogabhāṣya* dans sa *Tattvavaiśāradī*, et c'est lui qui interprète précisément le *sūtra* III 17 à la lumière du sphoṭavāda. S'il opère la jonction des notions de *sphoṭa* et *d'anusaṃhārabuddhi* dans son commentaire du Yoga, il est logique qu'il en fasse autant dans son exposé du *sphoṭa* (qu'il réfute d'ailleurs en s'appuyant sur Kumārila). Mais entre temps, l'ontologie propre à Bhartṛhari et dans laquelle s'inscrit sa notion de *sphoṭa* a disparu : il faut donc trouver une base psychologique à la connaissance du *sphoṭa*, puisqu'on ne peut plus le concevoir comme progressivement révélé par les sons (ceux-ci étant identifiés aux phonèmes par Bhartṛhari et distingués d'eux par Kumārila).

les problèmes propres à la pensée ; on a vu très tôt l'opposition de la perception et du monde proprement mental et cherché à la comprendre. Le *Mahābhāṣya* traduit déjà une observation très aiguë du langage, mais un état moins avancé de la réflexion sur cette observation. Il est d'ailleurs probable que la vision brahmanique d'un univers connu dans ce qui peut intéresser l'homme, et rassurant par les techniques magico-religieuses qu'il permet d'appliquer, aurait pu très longtemps se contenter d'une philosophie naïve de la connaissance. A l'inverse, le bouddhisme, « hérésie » du brahmanisme qui a cherché à opérer des conversions par sa force de persuasion intrinsèque — ce que le brahmanisme classique n'a jamais essayé : on peut naître brahmane, non le devenir —, a critiqué la confiance spontanée en la connaissance naïve. Plus il a insisté sur le caractère évanescent de tous les phénomènes et sur l'absence de toute réalité stable, plus les problèmes posés par la connaissance sont devenus cruciaux. Tandis que les Māhāyānistes les esquivaient plus ou moins en tranchant le lien entre la réalité objective et la pensée, les « réalistes » du bouddhisme s'y sont affrontés et ont essayé de résoudre deux problèmes posés conjointement : tenir compte de la nature particulière de la parole qui, portée par des sons, est signifiante d'objets autres qu'elle-même et permet à chaque instant de parler de choses absentes (et probablement aussi de les penser) ; et expliquer comment le matériel sonore que constituent les phonèmes donne la connaissance des significations. Dans ce travail d'élaboration philosophique, la réflexion sur la parole du Buddha n'a guère joué qu'un rôle de catalyseur, tout comme la réflexion sur le Veda dans le cadre du brahmanisme. Logiquement, dans une doctrine de l'impermanence, la parole du Buddha n'avait pas la promesse de l'éternité, tandis que le Veda a dû devenir éternel pour répondre aux besoins propres à la pensée brahmanique.

Aussi bien n'est-ce pas d'aujourd'hui que l'on a attiré l'attention sur les rapports entre le Sarvāstivāda et les tenants du Yoga classique [1], quoique l'on relie habituellement plus volontiers le *darśana* brahmanique au Yogācāra [2]. Il faut citer en entier le passage de

1. Cf. La Vallée Poussin, *L'Abhidharma et les Yogasūtra*, in *Notes bouddhiques*, pp. 520-526.

2. J'ai moi-même plus haut rapproché la pensée de Bhartṛhari de celle du Vasubandhu vijñānavādin. Quoi que l'on pense par ailleurs de l'hypothèse de deux Vasubandhu (défendue par E. Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the law Vasubandhu*, 1951, et réfutée par P. S. Jaini, *On the Theory of two Vasubandhus*, 1958), il est certain que le passage de l'Abhidharma des Sarvāstivādin au Yogācāra devait être assez aisé, surtout pour un Vasubandhu qui, dans son *Abhidharmakośavyākhyā*, défend des positions Vaibhāṣika très mitigées, le plus souvent celles des Sautrāntika. D'autre part, P. S. Jaini, *The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings*, p. 97 montre que les catégories du langage adoptées par les Vaibhāṣika l'étaient aussi de Ghoṣaka, d'Asaṅga, de Haribhadra qui en donnaient des définitions légèrement différentes. Asaṅga est

l'*Abhidharmakośavyākhyā* de Vasubandhu qui pourrait être à l'origine des textes brahmaniques juste cités. Non pas, une fois de plus, qu'il nous fournisse l'origine absolue des notions, mais il nous donne, pour les milieux Sarvāstivādin, l'état de la question probablement le plus proche dans le temps que nous puissions avoir du *Śābarabhāṣya* et du *Yogabhāṣya* [1] :

« Les *nāmakāya* etc. sont les collections des *saṃjñā*, *vākya* et *akṣara*.

1) Par *nāman*, « nom » ou « mot », il faut entendre « ce qui fait naître une idée » (*saṃjñākaraṇa*), par exemple les mots couleur, son, odeur, etc.

2) Par *pada*, « phrase », il faut entendre *vākya*, un discours, une phrase comportant le développement nécessaire pour que le sens soit complet (*yāvatārthaparisamāpti*), par exemple la stance : « Impermanents sont les *saṃskāra*... » et le reste. Ou bien, par *pada*, il faut entendre ce qui fait comprendre (*yena gamyante*) les diverses modalités d'activité, de qualité, de temps qui concernent une certaine personne (*kriyāguṇakālasambandhaviśeṣāḥ*) : par exemple, il cuit, il cuira, il a cuit [2].

3) Par *vyañjana* il faut entendre *akṣara*, phonème (*varṇa*), voyelle et consonne, par exemple *a*, *ā*, *i*, *ī*, etc.

« Mais les *akṣara* ne sont-ils pas les noms des lettres (*lipyavayava*) ? — On ne fait pas, on ne prononce pas les phonèmes en vue de désigner, de donner l'idée des lettres ; mais on fait, on écrit les lettres en vue de donner l'idée des phonèmes, pour que, quand on ne les entend pas, on en ait cependant l'idée par l'écriture. Par conséquent les phonèmes ne sont pas les noms des lettres [3].

4) *Kāya* « corps », c'est-à-dire « collection »...

« On a donc *nāmakāya* : couleur, son, odeur, etc. ; *padakāya* : « les *saṃskāra* sont impermanents, les *dharma* sont impersonnels ; le *nirvāṇa* est tranquille »... ; *vyañjanakāya* : *ka*, *kha*, *ga*...

1) Objection du Sautrāntika — Les mots, phrases et phonèmes (*nāman*, *pada*, *vyañjana*) ne sont-ils pas « voix » (*vāc*) de leur nature, et par conséquent « sons » (*śabda*) ? Donc ils font partie du *rūpaskandha* ;

l'auteur d'une part du *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, d'autre part de l'*Abhidharmasamuccaya* qui introduit à l'intérieur de l'Abhidharma des catégories propres au Mahāyāna.

1. ADK II 47*ab* p. 238. N'ayant pas accès aux sources chinoises, je me bornerai à citer la traduction de La Vallée Poussin en y intercalant comme lui les expressions sanskrites restituables.

2. Cf. P. S. Jaini, *op. cit.*, pp. 98-99 pour une explication possible de la signification inhabituelle du terme *pada*.

3. Ici l'adversaire cherche à vider les phonèmes de leur réalité au profit des lettres écrites. Le bouddhiste répond comme répondrait un brahmane.

ils ne sont pas des *saṃskāra* dissociés de la pensée comme l'enseignent les Sarvāstivādin [1].

Le Sarvāstivādin : Ils ne sont pas « voix ». La voix est « son vocal » (*ghoṣa*), et un son vocal tout seul (*ghoṣamātra*), un cri par exemple, ne fait pas atteindre, comprendre l'objet. Mais le mot (*nāman*) qui d'ailleurs est en fonction du son vocal (*vācam upādāya*), met en lumière (*dyotayati*), fait atteindre ou signifie (*pratyāyayati*) l'objet.

Le Sautrāntika : — Ce que j'appelle « voix », ce n'est pas le son vocal sans plus, mais le son vocal qui fait atteindre l'objet, c'est-à-dire le son vocal sur lequel les personnes qui parlent se sont mises d'accord qu'il signifiera une certaine chose. C'est ainsi que les Anciens ont investi le son *go* du pouvoir de signifier neuf choses... Le philosophe pour qui « c'est le mot (*nāman*) qui met en lumière l'objet » doit admettre que le son *go* a été doté par convention de ces différentes acceptions. Si donc tel objet est signifié à l'auditeur par tel mot, c'est bien un son vocal (*ghoṣa*), sans plus, qui le signifie. Quel avantage à supposer l'entité que vous appelez « mot » ?

2)Le Sautrāntika poursuit — Le mot sera ou produit (*utpādya*, *janya*) par la voix ou manifesté (*prakāśya*, *vyaṅgya*) par la voix.

a) Dans la première hypothèse, la voix étant son vocal (*ghoṣa*) de sa nature, tout son vocal quel qu'il soit, même un cri d'animal, produira le mot. Si vous répliquez que le mot est produit seulement par un son vocal d'une certaine nature — le son articulé, *varṇātmaka* — nous disons que cette sorte de son vocal qui est capable de produire le mot sera bien capable de désigner l'objet. Dans la seconde hypothèse, même critique, en remplaçant le verbe « produire » par le verbe « manifester ».

b) Mais il est absurde de supposer que la voix produise le mot. En effet, les sons n'existent pas en même temps. On a, par exemple, *r.ū.p.a.* — et le mot, que vous définissez comme un *dharma*, une entité, ne peut naître par parties. Comment donc la voix, quand elle produit le mot, le produit-elle ?...... Si le dernier moment de son de la voix crée le mot, il suffira d'entendre le dernier son pour atteindre, pour comprendre l'objet. Ce n'est pas une échappatoire de supposer que la voix engendre (*janayati*) le phonème (*vyañjana*), que le phonème engendre le mot, que le mot fait comprendre la chose. En effet,

1. Le *rūpaskandha* est la catégorie des choses matérielles et sensibles. Les *cittaviprayuktasaṃskāra* ou « formations détachées de la pensée » sont une catégorie supplémentaire du réel qu'ajoutent les Sarvāstivādin aux cinq *skandha*, et qui ne serait ni matérielle ni mentale : elle comporte toutes les « formations » efficaces et invisibles qui doivent expliquer des effets incompréhensibles autrement, tels que celles qui relient les causes aux effets, celles qui font participer à un même genre, celles qui sous-tendent la contemplation sans pensée, celles qui donnent longue vie, et enfin les « formations » verbales.

la même objection se présente : « Les phonèmes n'existent pas en même temps, etc... »

Pour les mêmes raisons, il est absurde de supposer que la voix manifeste le mot.

c) Un phonème distinct de la voix, les experts appliquent vainement leur esprit et ne le découvrent pas. — D'ailleurs la voix ni n'engendre, ni ne manifeste le phonème pour les mêmes raisons qui font que la voix n'engendre ni ne manifeste le mot.

3) Mais le Sarvāstivādin peut supposer que, à l'instar du caractère de « naissance », le mot naît avec son objet (*sahaja*). — La question de savoir s'il est produit ou manifesté par la voix disparaît. Dans cette hypothèse, il n'y aura pas de mot actuel désignant une chose passée ou future. D'ailleurs, le père, la mère ou d'autres personnes fixent arbitrairement le mot qui est le nom propre du fils, etc. ; comment admettre que le mot, à l'instar du caractère de « naissance » naisse simultanément à l'objet ? Enfin, les inconditionnés n'auront pas de nom, puisqu'ils ne naissent pas : conséquence que le Sarvāstivādin ne peut admettre [1].

4) Mais le Sarvāstivādin s'autorise d'un texte ; Bhagavat a dit : « La stance repose sur les mots... ». Le Sautrāntika répond que le mot (*nāman*) est un son (*śabda*) sur lequel les hommes sont tombés d'accord qu'il signifiera une certaine chose. La stance (*gāthā*) ou phrase (*vākya*), *pada*) est un certain arrangement (*racanā*) des mots : c'est dans ce sens que, d'après Bhagavat, elle repose (*saṃniśrita*) sur les mots. Admettre une entité en soi, nommée *pada*, c'est là une hypothèse bien superflue. Autant vaudrait soutenir qu'il existe distinctes des fourmis et des pensées, des choses en soi nommées « files de fourmis », « succession des pensées ». Reconnaissez donc que seuls les phonèmes (*akṣara*) qui sont des sons existent en soi.

Le Vaibhāṣika admet des *saṃskāra* dissociés de la pensée, *nāmakāya*, *padakāya*, *vyañjanakāya*, car, dit-il, tous les *dharma* ne sont pas à la portée de l'entendement ».

Il n'est pas exagéré de dire que ce texte bouddhique, rapportant une discussion entre bouddhistes de deux écoles réputées voisines, nous fournit le schéma d'ensemble des développements brahmaniques autour de la philosophie du langage. En particulier, tous les arguments invoqués par Śabarasvāmin, puis Kumārila, puis Vācaspati, contre l'idée d'un mot-unité différent des phonèmes qui deviendra la notion de *sphoṭa*, sont ici placés dans la bouche du Sautrāntika dans sa polémique avec le Vaibhāṣika. L'influence du bouddhisme du Petit Véhicule ne doit donc pas être limitée au Yoga : elle a pro-

1. Les « inconditionnés » — *asaṃskṛta* — sont les diverses entités admises par les Bouddhistes comme échappant à l'impermanence. Leur nombre varie avec les écoles, mais les Sarvāstivādin précisément les ont multipliés.

bablement été plus immédiate que celle du Grand Véhicule, au moins en ce qui concerne les problèmes du langage, dont on a déjà vu qu'ils englobent tout le problème de la connaissance du côté brahmanique. On n'est cependant pas peu étonné à première vue de constater que des options religieuses en apparence radicalement opposées peuvent conduire à des positions philosophiques tout à fait semblables : ainsi le Sautrāntika comme le Sarvāstivādin tient pour l'impermanence universelle ; quelle que soit la nature de la parole, celle-ci est pour l'un et l'autre essentiellement *anitya* au plan ontologique. Mais Śabarasvāmin, qui déjà affirme la permanence de *śabda* et l'éternité de la *śruti* sur le plan épistémologique, n'en adopte pas moins les positions et les arguments du Sautrāntika quand il s'agit de déterminer la nature de la parole : il la réduit à son matériel sonore, aux phonèmes (qui sont sans doute aussi évanescents pour lui que pour les Sautrāntika). La parole comme source de connaissance est ainsi dissociée de la parole comme instrument matériel. Le Naiyāyika en revanche adopte toutes les positions du Sautrāntika, prolongeant l'idée que la parole se réduit au matériel sonore par l'affirmation que le langage est signifiant par convention, non par nature. Inversement, le Vaibhāṣika, partisan de la non-éternité *a priori*, hypostasie les unités signifiantes qu'il sépare des sons pour rendre compte de la spontanéité de la pensée par rapport au réel perçu : celle-ci n'est possible en effet que si la pensée peut se donner des objets qui remplacent, qui signifient les objets réels. Ce sont ces unités que reprendra le sphoṭavāda de Bhartṛhari.

Ainsi le passage s'avère facile, non seulement du Hīnayāna au Mahāyāna à l'intérieur du bouddhisme, mais même de positions apparemment propres au bouddhisme à des positions brahmaniques. Selon l'histoire traditionnelle, et sans même invoquer à l'appui les conversions de brahmanes au bouddhisme, les relations entre le bouddhisme sarvāstivādin et le brahmanisme — en particulier la Grammaire — sont indéniables. Paramārtha rapporte déjà d'Aśvaghoṣa, selon la traduction qu'en donne Takakusu [1] : « The Bodhisattva Ma-ming (Aśvaghoṣa) who was a native of Sha-ki-ta (Śāketa) of the country of Sha-yei (Śrāvasti) was well-versed in the eight divisions of the Bi-ka-la (Vyākaraṇa) treatise, in the four Vedas and the six treatises on them (Vedāṅgas), and was conversant with the Tripiṭakas of all the eighteen (Buddhist) schools ». Le même Aśvaghoṣa aurait été appelé au Kaśmīr par Kātyāyanīputra, auteur d'un des sept Abhidharma des Sarvāstivādin, pour donner forme littéraire à son traité [2]. Paramārtha fait état également d'une polémique entre Vasubandhu,

1. J. Takakusu, *The Life of Vasubandhu by Paramārtha* (*A. D.* 499-569), p. 12.
2. *Id.*, *ibid.*

l'auteur de l'*Abhidharmakośa*, et le grammairien Vasurāta[1] : ce dernier pourrait être celui dont Puṇyarāja fait le maître de Bhartṛhari[2]. Vasurāṭa aurait appelé en renfort contre Vasubandhu le Sarvāstivādin Saṅghabhadra : le grammairien aurait donc été un Vaibhāṣika, puisque Saṅghabhadra est connu pour son opposition aux tendances Sautrāntika de Vasubandhu[3]. Plus tard, à la fin du VIIe siècle, le Sarvāstivādin chinois I-tsing nous donne le programme des études tel qu'il l'a vu enseigner à l'université de Nālandā où le Sarvastivāda était encore en honneur lors de son passage : on y étudie le *Mahābhāṣya*, la *Kāśikāvṛtti* et les trois parties du *Vākyapadīya*, en plus des textes d'Abhidharma et de la logique (Diṅnāga)[4].

Il est déjà plus curieux de constater que Kumārila Bhaṭṭa, dans le *Ślokavārttika*, Section du *sphoṭa*, tout en réfutant très évidemment le *sphoṭa* de Bhartṛhari (le terme *sphoṭa* lui-même y est mentionné six fois), s'appuie en fait sur le texte de l'ADK que l'on vient de citer. Il développe le raisonnement du Sautrāntika tel qu'il lui parvient à travers le *Bhāṣya* de Śabarasvāmin, et peut-être même directement par l'ADK. Au lieu d'affirmer que nous ne percevons rien d'autre que les phonèmes — ce qui était l'argument de Śabara —, il pose toutefois l'éternité des *varṇa*, qui deviennent alors des lettres substantielles distinctes des phonèmes perçus et manifestées par eux. Nul doute que l'ontologie de Bhartṛhari n'ait été pour quelque chose dans sa décision d'hypostasier les phonèmes, mais il n'a rien eu à inventer ; en fait, il n'est plus aussi « sautrāntika » que l'était Śabara, mais il choisit, à l'intérieur des entités distinguées par le Vaibhāṣika, le « corps des lettres » *-vyañjanakāya-*, à l'exclusion du *nāmakāya* et du *padakāya*. Cela lui paraît être le minimum requis pour sauver, d'une part l'éternité et l'autorité absolue de la révélation védique, d'autre part le caractère « extrinsèque » de la connaissance qui exige l'intervention du brahmane pour assurer la transmission de cette révélation. Kumārila a-t-il connu le *Vākyapadīya* dans sa totalité? Rien, en tout cas, n'empêche de penser qu'il l'a tenu pour bouddhiste, et cela pourrait recevoir une confirmation indirecte du fait que Vācaspati, dans son *Tattvabindu*, cite Bhartṛhari en l'appelant *bāhya* — « l'étranger » —[5]. De toutes façons, il ne semble pas que la raison

1. *Id., op. cit.*, p. 23.
2. Cf. comm. de VP II 486, mais Bhartṛhari, ou du moins le rédacteur des derniers vers du VP II, ne mentionne explicitement que Candrācārya, probablement Candragomin, grammairien, mais vraisemblablement bouddhiste.
3. P. S. Jaini, éditeur de l'*Abhidharmadīpa* (commentaire Vaibhāṣika de l'*Abhidharmakośavyākhyā* de Vasubandhu), serait disposé à voir en lui l'auteur de cet ouvrage Vaibhāṣika.
4. Cf. Takakusu, *A Record of The Buddhist Religion...*, p 167 sqq.
5. Cf. *Tattvabindu*, p. 27 ; mais ce n'est pas la seule interprétation possible du terme *bāhya*.

essentielle du rejet du *sphoṭa* par Kumārila tienne à l'appartenance bouddhiste de cette notion. Inversement le Sautrāntika de l'*Abhidharmakośavyākhyā* ne s'attaque pas aux notions Vaibhāṣika parce qu'elles seraient un corps étranger dans le bouddhisme, mais dans les hypothèses qu'il envisage pour les réfuter, il y en a au moins une qui ne peut être bouddhiste : celle de la « manifestation » du mot par la voix, opposée à celle de la « production » du même mot. Dans le *Śābarabhāśya* et le *Nyāyabhāṣya*, la « manifestation » suppose l'éternité d'être de ce qui est à manifester, tandis que la « production » suppose la non-éternité. Sans même avoir posé que les *varṇa* sont éternels, Śabara est partisan de la « manifestation », mais il tient que *śabda* est éternel en tant que signifiant. L'auteur du *Nyāyabhāṣya* est au contraire un *utpattivādin*. Les deux termes se retrouvent opposés l'un à l'autre dans l'*Abhidharmakośa*, il y a tout lieu de croire qu'ils connotent déjà les mêmes positions pour le Sautrāntika qui les énonce. Or un bouddhiste, même Vaibhāṣika, ne peut être partisan de la manifestation de choses éternelles, car il ne croit à aucune *chose* ni aucun *être* éternel. D'où vient donc cette hypothèse envisagée par le Sautrāntika ? Quoique le texte de l'*Abhidharmakośa* soit le premier qui nous livre avec autant de précision les discussions philosophiques sur le langage, faudrait-il supposer des antécédents brahmaniques inconnus de nous et qui seraient à la source de la réflexion de Vasubandhu ?

On voit qu'au moment même où nous serions tentés de trouver la source des spéculations brahmaniques dans le bouddhisme, nous sommes empêchés de le faire. *A fortiori* ne pourrons-nous nous ranger à l'avis de P. S. Jaini qui, dans l'article déjà cité et à la suite de Stcherbatsky[1], voit dans les trois entités distinguées par le Sarvāstivādin un écho des conceptions brahmaniques[2] : « It seems probable that the Buddhists made their entry into this field under the influence of their contemporary Mīmāṃsakas and Vaiyākaraṇas, who had developed their theories of eternal words and of *sphoṭa* ». On a déjà suffisamment montré que la Mīmāṃsā encore à l'époque de Śabara qui est postérieur à Vasubandhu, n'a pas clairement hypostasié les phonèmes et ne proclame l'éternité de *śabda* qu'en relation avec l'objet qu'il désigne et non en lui-même. Quant au *Mahābhāṣya*, il omet d'examiner en quoi consiste la permanence du mot. D'autre part, son *sphoṭa* n'est rien d'autre que l'élément permanent du phonème. Or l'*Abhidharmadīpa*, qui commente Vasubandhu dans une perspective Vaibhāṣika, ne connaît encore que le *sphoṭa* de Patañjali et le mentionne pour montrer qu'il n'apporte aucune solution au problème du lan-

1. *The Central Conception of Buddhism*, p. 24, n. 1.
2. P. S. Jaini, *The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings*, p. 95.

gage[1] : « Le son appelé *sphoṭa* qui n'est rien d'autre qu'un son vocal -*ghoṣa*- est établi comme permanent. Du fait qu'il se produit de façon successive, un tel son ne peut exprimer aucun objet ». D'autre part, il ne retient des deux définitions de *śabda* par Patañjali que la seconde, celle qui identifie *śabda* au son vocal. Il ignore celle qui fait de *śabda* la parole signifiante, définition qui servirait cependant mieux sa théorie des *nāma*° et *padakāya*. Le Dīpakāra ne connaît donc vraisemblablement pas d'autre grammairien que Patañjali, et ce qu'il retient de lui ne le conduit pas à reconnaître des unités valables signifiantes. Enfin, il faudra attendre jusqu'à la *Vibhāṣāprabhāvṛtti*, commentaire de l'*Abhidharmadīpa*, pour trouver employé le terme *apauruṣeya* — « non fabriqué par l'homme » — qui pourrait être un emprunt à Śabara : sont *apauruṣeya* les paroles du Buddha, mais elles n'en restent pas moins non-éternelles.

Une fois de plus, les origines nous échappent. Mais notre ignorance de l'histoire nous rejette d'autant plus nécessairement vers une constatation qui n'est plus d'ordre historique : les problèmes du langage se posent de manière toute semblable chez les bouddhistes et les brahmanistes. Que les uns soient des tenants de l'impermanence universelle, les autres au contraire des avocats de l'éternité de la parole et de la permanence des choses, la problématique est la même. Si la pensée ne possède en propre aucune activité de connaissance, aucune spontanéité créatrice, il faut expliquer la présence purement mentale des objets par quelque chose qui reste extérieur à la pensée ; par là même se trouve expliquée la communication de la pensée. Bouddhistes et hindous ont les uns et les autres cherché cet élément extérieur à l'esprit et cependant d'une nature particulière dans la parole[2]. S'ils paraissent s'emprunter mutuellement les éléments d'un progrès dans leur réflexion c'est qu'ils ont d'abord posé le problème dans les mêmes termes et que leur rivalité sur le plan religieux a pour une très grande part commandé leurs efforts de réflexion philosophique[1]. Śabarasvāmin et Bhartṛhari en particulier, malgré la diversité de leurs options théoriques, puisent à la même source les notions fondamentales sur lesquelles ils doivent construire. Mais alors, et sans données historiques précises pour résoudre le problème de l'antériorité chronologique, on peut raisonnablement supposer que l'inspiration, qu'elle soit d'origine bouddhiste ou brahmaniste, est en tout cas venue de la pensée des religieux. A première vue, on pourrait l'oublier parce que l'on associe plus volontiers encore dans l'Inde qu'en Occident, mysticisme et vie religieuse. Or le mysticisme est l'apanage des écoles du Grand Véhicule, tandis que le Sarvāstivāda est une doctrine plus spéculative. En fait, c'est le Grand Véhicule qui a rétabli pour une part les droits des laïcs, c'est-à-dire la possibilité pour eux d'accéder à l'état de *bodhisattva*[2], tandis que le Sarvāstivāda est resté une doctrine de moines avant tout. Dans un pan-mysticisme, il suffit de dé-réaliser la pensée discursive pour n'accorder de réalité qu'à l'extase ultime ; les moines du Petit Véhicule ont au contraire à tenir compte de l'autonomie du profane et de la vie du laïc au plan empirique et sont ainsi conduits à développer une philosophie plus complète, plus positive que les mystiques du Mahāyāna, où les catégories du réel sont mises en place par rapport au monde de la délivrance : il s'agit de quitter les premières pour accéder au second, ce qui suppose qu'on les voit dans une juste perspective[3]. D'autre part, si la tendance Sautrāntika à identifier la parole au son vocal et à la relier à l'objet par une pure convention représente bien une tendance religieuse (que l'on retrouve dans le Vaiśeṣika), le « réalisme » du Sarvāstivada, dont on a souvent dit qu'il trahissait l'inspiration fondamentale du bouddhisme, pourrait témoigner d'une revendication de l'institution monastique devant le Mahāyāna : si la délivrance est bien l'apanage du moine,

1. Kā.146 citée in Jaini, *op. cit.*, p. 106, *sphoṭākhyo nāparo ghoṣācchabdo nityaḥ prasidhyati / kramavṛtter na śabdena kaścid artho'bhidhīyate //*

2. On a du côté bouddhiste l'exact équivalent du *atra gaur iti kaḥ śabdaḥ* (« Maintenant, quand on dit « vache », qu'est-ce qui est *śabda* ? ») de Patañjali et de Śabara. Cf. la citation du *Jñānaprasthāna* (un des sept *Abhidharma* des Sarvāstivādin) que fait Yaśomitra dans son commentaire de l'ADK (cité dans Jaini, *op. cit.*, p. 96) : *katamad buddhavacanam / tathāgatasya yā vāg vacanaṃ vyāhāro gīr niruktir vākpatho vāgghoṣo vākkarma vāgvijñaptiḥ / punas tatraivānantaram uktam buddhavacanaṃ nāma ka eṣa dharmaḥ / nāmakāyapadakāyavyañjanakāyānāṃ yānupūrvaracanānupūrvasthāpanānupūrvasamāyoga iti /* « Qu'est-ce qui est « parole du Buddha » ? — C'est ce qui est voix, acte de parler, profèrement, parole, énonciation, déroulement de la voix, son de la voix, acte de la voix, désignation par la voix. — Mais aussitôt après cela, on demande de nouveau : quel est ce *dharma* (cette chose) que l'on appelle « parole du Buddha » ? — C'est l'arrangement de façon successive, la fixation de façon successive et la connexion de façon successive des mots, des phrases et des lettres » ? On retrouve ici une double définition : l'une selon laquelle la parole se réduit au son de la voix, l'autre qui la considère avant tout comme faite d'unités signifiantes différentes du son de la voix ; cela rappelle la double définition de Patañjali (cf. ci-dessus p. 371), mais ici la première conviendrait seule aux Sautrāntika, tandis que la seconde serait celle des Vaibhāṣika. On voit en tout cas par ce rapprochement que la tradition postérieure à Bhartṛhari avait bien des raisons d'identifier la première définition de Patañjali (celle qui considère *śabda* comme signifiant) à la notion de *sphoṭa* telle qu'elle est élaborée par Bhartṛhari.

1. Cette unité de la problématique philosophique n'apparaît pas seulement dans la question du langage. C'est encore elle qui fait par exemple qu'à un certain moment les Sarvāstivādin ont « adopté » l'atomisme Vaiśeṣika.

2. L'histoire de cette évolution reste à faire, mais on peut supposer que l'invasion du tantrisme dans le Mahāyāna y a joué un grand rôle.

3. Même observation à propos du *sūtra* III 17 du Yoga (brahmanique) cité plus haut (p. 387) : « Du fait que l'on surimpose les uns aux autres les mots, leurs objets et leurs connaissances, on les confond ; mais quand on a la maîtrise de leur distinction, alors on connaît les paroles de tous les êtres ». La fin du *sūtra* pourrait dérouter, mais connaître les paroles de tous les êtres est un pouvoir propre au *yogin* en marche vers la délivrance, et qu'il doit d'ailleurs dépasser sans s'y attacher.

la connaissance des paroles du Buddha l'est aussi ; lui seul par conséquent peut dispenser un enseignement valable de ces paroles. Autrement dit, le moine sarvāstivādin penserait son rôle dans la société à l'instar de celui des brahmanes.

Il n'est pas de meilleur témoin de l'intense circulation des idées entre bouddhistes et brahmanistes que Bhartṛhari lui-même. Dans ce foisonnant cinquième siècle indien, son œuvre est comme un creuset où viennent se refondre les notions et les théories venues de tous les points de l'horizon. Les bouddhistes contemporains d'I-tsing avaient quelques raisons de le considérer comme des leurs, tandis que les brahmanes en avaient beaucoup de le rejeter.

La notion de *sphoṭa* en particulier, si le nom est bien d'origine brahmanique pour autant qu'on le sache, s'enracine autant dans la spéculation du Sarvāstivāda que dans la grammaire de Pāṇini, mais ressort toute nouvelle dans la doctrine du *Vākyapadīya* (puisqu'en particulier le *sphoṭa* est encore et avant tout *śabda*, tandis que les *nāma*°, *pada*° et *vyañjanakāya* des Sarvāstivadin ne sont plus *śabda*). On notait au début de ce chapitre que Bhartṛhari avait séparé l'exposé du *sphoṭa* comme fondement ontologique de la parole concrète de l'étude de la phrase comme unité signifiante, et l'on y voyait une contrainte imposée par la tradition. On peut maintenant aller plus loin : le *sphoṭa* comme être de la parole est enraciné davantage dans la tradition de l'école pāṇinéenne, la théorie du mot-unité et de la phrase-unité comme supports d'unités de sens s'inspirerait plutôt du Sarvāstivāda. De toutes façons, l'un et l'autre ont dû subir de notables transformations pour se retrouver dans une même doctrine.

B. LA PHRASE COMME UNITÉ SIGNIFIANTE

Bhartṛhari ne cherche pas à dissimuler le fait que sa théorie d'une unité verbale réelle sous-tendant les unités de signification ne repose pas sur une donnée de la perception. Au contraire, tout son propos vise à montrer qu'il faut, pour expliquer la parole et la connaissance telles qu'elles se manifestent à l'extérieur, faire appel à une source interne différente de la manifestation externe[1] : « Les échanges par la parole sont fondés sur les mots dans l'usage courant (externe), parce qu'ils se diffusent partout et sont commodes, et la grammaire les pose seulement à l'état séparé en

1. VP II 348-9 *vyāptimāṃśca laghuścaiva vyavahāraḥ padāśrayaḥ / loke śāstre ca kāryārthaṃ vibhāgenaiva kalpitaḥ // na loke pratipattṝṇām arthayogāt prasiddhayaḥ / tasmād alaukiko vākyād anyaḥ kaścinna vidyate //*

vue des opérations grammaticales. (Mais) ce n'est pas par la conjonction des sens (de mots) relative à l'usage externe que les gens arrivent à une connaissance sûre. C'est pourquoi rien d'autre n'existe intérieurement *-alaukika-* que la phrase ». L'usage courant *-loka-* doit ici être identifié très précisément à l'usage de la parole externe dans la communication par le langage, tandis que *alaukika* se réfère à la parole interne qui ne peut se manifester extérieurement telle quelle. Un peu plus haut, Bhartṛhari avait employé l'expression *arthayogaṃ laukikam* pour désigner la conjonction des sens de mots telle qu'elle apparaît dans l'usage externe de la parole. On a ainsi trois différents registres de l'opposition *laukika-alaukika* : dans la Mīmāṃsā, elle se réfère à la distinction du visible et de l'invisible, de la connaissance perceptive et de la connaissance révélée par la *śruti* ; dans le Nyāya, elle oppose l'expérience « mondaine » courante, séculière, à la perception extraordinaire des *yogin* qui accèdent eux-mêmes à la réalité supra-sensible ; enfin ici, c'est la réalité concrète de la parole énoncée et perçue qui s'oppose à la réalité interne de la conscience comme la manifestation à sa source. On voit qu'il n'y a pas trace chez Bhartṛhari d'une interprétation « mystique » du terme *alaukika*, en ce sens que l'on reste toujours sur le plan de la vie séculière. La parole interne, on l'a vu, reçoit un contenu propre par la tradition védique, mais celle-ci est individualisée par les mérites antérieurs de chacun. Est donc finalement *alaukika* la connaissance ou la compréhension que donne de tout, intérieurement, la parole védique, la révélation au sens large (englobant la tradition du fait même qu'elle passe nécessairement par l'expérience interne des hommes), tout comme dans la Mīmāṃsā, c'est la connaissance que donne la *śruti* qui est *alaukika*. Mais en même temps, cette connaissance interne peut être *alaukika* au sens du Nyāya, chez les *ṛṣi* ou les *śiṣṭa* en qui le pouvoir de connaissance de la Tradition (*āgama*) est incommensurable à celui du commun des mortels.

On n'est donc pas surpris de voir le traité de la grammaire sur le même plan que l'usage externe de la parole, puisqu'ils utilisent l'un et l'autre des divisions en mots et en phonèmes qui ne se retrouvent pas dans la parole purement mentale, c'est-à-dire à l'état d'intuition globale *-pratibhā-*. Patañjali disait déjà que la grammaire était fondée sur l'usage courant *-loka-*. Bhartṛhari ne fait ici que substituer sa métaphysique propre à la constatation technique du *Mahābhāṣya*. D'autre part, et quoique le *kāṇḍa* II n'utilise pas le terme *sphoṭa*, la théorie de l'unité de phrase se présente bien comme l'autre face de la doctrine du *sphoṭa* : on vient de retrouver l'opposition du plan empirique et perceptif au plan de la pensée intuitive qui forme la structure d'ensemble de l'ontologie, de la théorie de la connaissance et de la parole chez Bhartṛhari. Mais la théorie de la phrase est ratta-

chée encore plus explicitement au *sphoṭa* [1] : « Cette parole principielle interne et une qui est mise en lumière par les résonances, c'est elle que d'autres appellent *śabda*, et elle trouve son unité dans la phrase. De même, pour eux, l'objet interne est mis en lumière par les parties de l'objet (perçu). La parole et son objet sont des divisions d'un seul et même être *-ātman-* ; ils n'existent pas séparément. Cette parole principielle, dont l'être est purement interne, est ce qui manifeste et ce qui est à manifester, elle a forme d'effet et de cause ».

Enfin, c'est au cours du *kāṇḍa* II que Bhartṛhari a développé la notion d'intuition *-pratibhā-* en rapport avec celle de Tradition, et qu'il l'a identifiée au sens de la phrase *-vākyārtha-*. On était doublement fondé à détacher ce texte du reste du *kāṇḍa*, à cause d'abord de la signification de la *pratibhā* pour l'ensemble du système : c'est elle en effet qui permet à l'auteur, sur un plan encore phénoménologique, de détacher définitivement la connaissance de l'extrincécisme où l'avaient entraînée Mīmāṃsā et Nyāya ; aussi, parce que la longueur et le caractère touffu du *kāṇḍa* II ne laissent pas d'autre moyen d'en exposer la substance que de la diviser le moins arbitrairement possible. En un sens, nous possédons donc déjà les deux piliers ontologique et « phénoménologique », sur lesquels s'appuie essentiellement la théorie de la phrase. Cependant, Bhartṛhari connaît les idées de Śabara et des Mīmāṃsaka sur ce point (il semble même en connaître beaucoup d'autres, dont certaines pourraient être fictives, et qu'énoncent les *kārikā* 1 et 2 du *kāṇḍa* II), et ce sont elles principalement que son exposé vise à réfuter, tantôt en paraissant suivre Patañjali ou tel autre grammairien, tantôt en retournant simplement contre la Mīmāṃsā les arguments qu'elle avance. Mais à travers les méandres de la démarche, Bhartṛhari laisse voir que les véritables oppositions sont d'ordre métaphysique : la parole est inséparable de l'ontologie à deux plans qui est la sienne, et celle-ci est, comme on l'a vu, une ontologie de la manifestation, donc de l'action, et non plus une ontologie de la chose comme dans la Mīmāṃsā et le Nyāya.

Ainsi toute la théorie de la phrase s'inscrit sous une double affirmation : la première retient la seule réalité ultime de la phrase en niant la réalité des mots et des sens de mots. Entendons par là que les phonèmes et les mots, ayant une réalité purement externe et accessible à la perception, leurs sens sont affectés du même caractère transitoire, tandis que la phrase et son sens ont une réalité interne, intemporelle et identique à la Parole elle-même. Cela est prouvé

1. VP II 30-32 *yadantaḥ śabdatattvaṃ tu nādair ekam prakāśitam / tad āhur apare śabdaṃ tasya vākye tathaikatā // arthabhāgais tathā teṣām āntarārthaḥ prakāśyate / ekasyaivātmano bhedau śabdārthāvapṛthaksthitau // prakāśaka-prakāśyatvaṃ kāryakāraṇarūpatā / antarmātrātmanas tasya śabdatattvasya sarvadā //*

d'abord à partir de la pensée de celui qui parle [1] : « De même qu'une connaissance unique englobant tous les objets est divisée selon les différents objets visibles, de même aussi le sens de la phrase. De même que, d'un tableau dont la forme est une, on fait une description à l'aide des perceptions différentes de bleu, etc. qui ont des caractères différents, de même, d'une phrase qui est une et qui n'a besoin d'aucun (complément), on fait un énoncé qui prend la forme d'éléments verbaux différents et qui ont besoin de (complément). De même que dans un mot, on fait des distinctions telles que celles du radical et de la désinence, de même dans une phrase, on parle de la séparation des mots... Il n'y a pas de division dans la parole ; d'où y en aurait-il pour le sens ? « Ce développement suppose évidemment connue la doctrine du *sphoṭa* exposée dans le *Brahmakāṇḍa*, et l'on y retrouve la même comparaison du rapport entre le *sphoṭa* et les mots avec un tableau et sa description. Mais ici, le support verbal et le sens sont envisagés conjointement. A l'appui de cette analyse, Bhartṛhari invoque l'exemple d'un composé [2] : « De même que l'objet « brahmane » n'existe pas dans (le composé) *brāhmaṇakambala* (« un châle pour un brahmane »), de même les mots Devadatta, etc, sont sans objet dans la phrase ».

Du côté de celui qui écoute, les phonèmes et les mots sont le moyen de parvenir à la connaissance de la phrase pensée par l'autre, tout comme les instants de perception des objets sont ce qui permet de poser la forme totale d'un objet non perçu comme tel. Ils participent donc eux aussi de la fausseté de tous les moyens, en ce qu'ils risquent de surimposer à la connaissance finale leurs formes divisées et successives qui n'existent plus [3] : « Après que l'on a formé l'idée que les sens des mots existent sur l'autorité de la connaissance, comme on abandonne les sens des mots une fois qu'ils ont été réunis ensemble, il s'ensuit qu'ils ne servent plus à rien. Le sens de « roi » est connu par le terme *rāja* qui a des formes différentes. Quand (ce terme) est un mot semblable à un verbe, il est employé dans un composé pour (exprimer) autre chose (*rājapuruṣa*, « le serviteur du roi », où *rāja* est semblable

1. VP II 7-10 et 13*a yathaika eva sarvārthapratyayaḥ pravibhajyate / dṛśya-bhedānukāreṇa vākyārthānugamas tathā // citrasyaikasvarūpasya yathā bhedani-darśanaiḥ / nīlādibhiḥ samākhyānaṃ kriyate bhinnalakṣaṇaiḥ // tathaivaikasya vākyasya nirākāṅkṣasya sarvataḥ / śabdāntaraiḥ samākhyānaṃ sākāṅkṣair anu-gamyate // yathā pade vibhajyante prakṛtipratyayādayaḥ / apoddhāras tathā vākye padānām upavarṇyate // ... śabdasya na vibhāgo'sti kuto'rthasya bhavi-ṣyati /*

2. VP II 14 *brāhmaṇārtho yathā nāsti kaścid brāhmaṇakambale / devadattādayo vākye tathaiva syur anarthakāḥ //*

3. *Ibid.* 34-36 et 38-40 *sampratyayapramāṇatvāt padārthāstitvakalpane / padārthābhyuccaye tyāgād ānarthakyam prasajyate // rājaśabdena rājārtho bhinnarūpeṇa gamyate / vṛttāvākhyātasadṛśam padam anyatra yujyate // yathāś-vakarṇa ityukte vinaivāśvena gamyate / kaścid eva viśiṣṭo'rthaḥ sarveṣu pratyayas*

à l'impératif, 2nde pers. du sing. du verbe *rāj*, « briller »). Si l'on dit *aśvakarṇa* (lit. « oreille de cheval », nom d'un arbre), on a la connaissance d'un sens particulier sans celui de « cheval ». Il en est ainsi de la connaissance de tous les (mots)... On explique que les moyens, ce sont (les choses) qui, bien qu'elles aient d'abord servi de point d'appui, doivent ensuite être rejetées. La délimitation des moyens n'est pas nécessairement fixée. Un homme peut accéder à la connaissance d'un sens de n'importe quelle manière. Les divisions, qu'elles soient conjointes ou séparées, ont la phrase pour fondement. Quand la pensée est parvenue à identifier le sens de la phrase, alors parfois un seul phonème (suffit) à faire connaître (le sens) ». Le dernier vers est particulièrement clair : il y a une spontanéité de la pensée qui lui fait concevoir autre chose que le perçu ; cette spontanéité est d'ordre expérimental, quand l'interlocuteur devine ce que va dire son partenaire alors que celui-ci commence juste à parler. La parole interne n'est donc pas liée nécessairement à une forme d'expression externe déterminée ; d'autre part, qu'elle soit ou non suscitée par des mots énoncés, son contenu ne correspond pas terme à terme avec ce qui a été énoncé et perçu, comme on le voit dans le cas des composés.

Le terme *artha* signifie visiblement ici tantôt l'objet dont la connaissance nous vient de la perception et qui est exprimable par un mot, tantôt l'objet purement mental et que désigne une expression verbale composée ou une phrase. Que l'on soit dans le domaine perceptif ou dans le domaine de la pensée, le travail d'expression de l'objet est toujours le même ; il s'agit toujours de mettre une parole en relation avec l'objet pour *désigner* cet objet, pour l'indiquer à un autre, plutôt que pour exprimer sa pensée à proprement parler. C'est pourquoi on ne peut faire de distinction entre des composés aussi différents que « le serviteur-du-roi » -*rājapuruṣa*-, « un châle-pour-un-brahmane » -*brāhmaṇakambala*- et la plante appelée « oreille-de-cheval » -*aśvakarṇa*-. Dans les trois cas, l'expression est de même type et l'objet est évidemment différent de celui qu'exprimeraient les mots séparés. Cette considération suffit à Bhartṛhari, car il s'agit de montrer aux Mīmāṃsaka que le sens d'une phrase n'est pas fait de la simple association des sens des mots et qu'il en est différent [1].

L'analogie des composés est invoquée à plusieurs reprises dans le *kāṇḍa* II avec des exemples différents : celui de *gaurakhara* (II 218-220), lit. « âne blanc », qui désigne en fait une espèce particulière

tathā || upādāyāpi ye heyās tān upāyān pracakṣate | upāyānāṃ ca niyamo nāvaśyam avatiṣṭhate || arthaṃ kathaṃcit puruṣaḥ kaścit saṃpratipadyate | saṃsṛṣṭā vā vibhaktā vā bhedā vākyanibandhanāḥ || so'yam ityabhisambandho buddhyā prakramyate yadā | vākyārthasya tadaiko'pi varṇaḥ pratyāyakaḥ kva cit ||

1. Les composés font l'objet d'une analyse beaucoup plus fine dans VP III *vṛttisamuddeśa*. Ici on ne cherche que le principe métaphysique qui sous-tend le procédé grammatical.

d'âne, celui de *narasiṃha* (II 92), « l'homme-lion », qui désigne dans la mythologie une forme particulière de Viṣṇu et se trouve utilisée dans le langage courant comme nom propre appliqué à n'importe quelle personne. Ce dernier exemple est associé à celui du gayal, ce bovin qui ressemble à un bœuf et dont le nom -*gavaya*- est assimilé à un dérivé de *gauḥ* [1]. Dans la Mīmāṃsā et le Nyāya, le gayal est l'exemple couramment invoqué pour le *pramāṇa* de l'analogie -*upamāna*- : connaissant le bœuf et sachant que le gayal ressemble au bœuf, le jour où je rencontre un gayal pour la première fois dans la forêt, je l'identifie comme tel à cause de sa ressemblance avec le bœuf. Ici Bhartṛhari y voit surtout un animal différent du bœuf et dont le nom contient un élément qui rappelle celui du bœuf, tout comme Narasiṃha est un nom propre dont les parties évoquent les noms d'autres êtres. Il s'agit toujours, par conséquent, d'affirmer que la totalité est autre que la somme des parties. Aussi ne parle-t-on même pas de la ressemblance entre le bœuf et le gayal, ou de la forme mi-homme mi-lion qui valut à Viṣṇu le nom de Narasiṃha : Bhartṛhari préfère visiblement traiter ce nom en nom propre qui s'applique à un homme par décision de ses parents et non en vertu d'un trait particulier que rappellerait la signification du nom [2]. Ce sont à la fois les sens des mots et les mots eux-mêmes comme unités verbales qui disparaissent. Il est dans la logique du système que Bhartṛhari, renversant les termes dans lesquels le problème du langage était posé jusque là, refuse aux mots et aux sens de mots une connaissance directe et fasse au contraire dériver la connaissance qu'on en a de celle de la phrase. A plusieurs reprises, il affirme que nous connaissons les mots et leurs sens par concordance et différence [3] : « On observe dans les phonèmes des (éléments) semblables à d'autres phonèmes, et dans les divisions des mots, on détermine des (éléments) semblables à d'autres mots (situés dans d'autres phrases). (Les mots) *vṛṣabha, udaka, yāvaka* sont joints à des parties sans signification (*ṛṣabha* au lieu de *vṛṣabha*, *uda* au lieu de *udaka* et *yāva* au lieu de *yāvaka* ont même signification que les formes complètes). Mais la concordance et la différence sont le fondement de l'usage courant ». Ou encore [4] : « Ces mots dont la relation (au sens) est permanente et dont le pouvoir (expressif) est

1. Le *vṛttisamuddeśa* rassemble indifféremment sous le nom de *vṛtti* les composés et les dérivés : ils contiennent également des parties qui, à l'état isolé, désignent des objets différents de ceux que désigne l'expression composée ou dérivée.

2. Ce qui implique évidemment une conception particulière de la relation entre le mot et son objet. Cf. chapitre suivant.

3. VP II 11-12 *varṇāntarasarūpaṃ ca varṇabhāgeṣu dṛśyate | padāntarasarūpāśca padabhāgā avasthitāḥ || bhāgair anarthakair yuktā vṛṣabhodakayāvakāḥ | anvayavyatirekau tu vyavahāranibandhanam ||*

4. *Ibid.* 168, 343 *ye śabdā nityasambandhā viveke jñātaśaktayaḥ | anvayavya-*

connu quand ils sont à l'état isolé, c'est par concordance et différence que l'on distingue leur sens... Ils (les vākyavādin) expliquent qu'un verbe peut avoir la forme d'un nom. Les distinctions de l'usage courant se font par concordance et différence ».

Si l'on compare une telle conception avec celle qui se fait jour dans la Mīmāṃsā au sujet de l'apprentissage du langage, on s'aperçoit que les notions en jeu sont les mêmes, mais que la différence est en fait fondamentale : Śabara fonde l'apprentissage du langage par les jeunes enfants sur l'usage *-vyavahāra-* que font de celui-ci les adultes, autrement dit, la connaissance du langage est apportée uniquement de l'extérieur ; le lien naturel entre le mot et son objet fait partie du domaine objectif et doit être appris par une perception combinée avec une inférence [1] : « L'expérience montre que les enfants, en écoutant les adultes converser entre eux et pour eux-mêmes, apprennent par perception directe l'objet (des mots qu'ils emploient) ; ces adultes à leur tour, quand ils étaient enfants, l'ont appris d'autres adultes qui eux-mêmes l'avaient appris d'autres adultes, et ainsi de suite sans que l'on arrive jamais au commencement (de cette transmission)... ». Ce que les enfants apprennent à connaître par perception directe, c'est l'objet du mot ; ils observent la situation concrète dans laquelle les mots sont prononcés ; mais l'apprentissage du mot lui-même ne peut se faire que par répétition de cette situation avec des variantes, c'est-à-dire par la méthode de concordance et de différence appliquée à la situation dans sa relation au langage. Au contraire, Bhartṛhari pose la connaissance de la parole comme première en ce qu'elle est connaissance d'une réalité interne, et l'usage externe du langage qui se sert des mots en découle. Au lieu donc que la connaissance de la parole soit fondée sur l'usage courant, c'est la méthode de concordance et différence qui fonde l'usage courant ; ce qui suppose bien une connaissance globale interne et première, qu'on apprend progressivement à monnayer en paroles concrètes, mais qui, elle, n'est pas apprise [2] : « On voudrait en effet que l'acquisition du sens de la parole soit due à la répétition, et cette répétition est faussement déterminée comme naturelle et sans commencement », dit Bhartṛhari en pensant à la Mīmāṃsā, aussitôt après avoir affirmé que la connaissance vraie naît spontanément sans avoir besoin de moyens extérieurs (comme c'est le cas par exemple de la connaissance des *ṛṣi*). La méthode de concordance et différence s'applique donc, non à la situation concrète et objective, mais à la parole elle-même. La grammaire en particulier doit extraire des phrases employées

tirekābhyāṃ teṣām artho vibhajyate || ... tais tu nāmarūpatvam ākhyātasyopavarṇyate | anvayavyatirekābhyāṃ vyavahāro vibhajyate ||

1. Śā.Bhā. I 1 5 p. 56. Cf. le texte ci-dessus p. 160.
2. VP II 237. Cf. ci-dessus le texte p. 316.

couramment les mots et les parties de mots qu'elle parvient à isoler par cette méthode. Mais les gens qui savent déjà parler n'ont que faire de la grammaire.

Dans le composé comme dans la phrase, le mot perd donc sa consistance propre avec son sens. Il n'est pas unité réelle. Mais Śabara, tout en faisant du mot une unité permanente et fondamentale pour la parole parce qu'il est en relation avec une chose, c'est-à-dire avec ce qui est à connaître et exprimer du réel perçu, n'attribue d'unité perceptive réelle qu'au phonème lorsqu'il s'agit de la perception de la parole. Bhartṛhari, cessant de privilégier le mot et le sens du mot, refuse du même mouvement d'accorder une unité vraie au phonème, ce qui est encore dans la logique de son système puisque le monde de la perception est assimilé au flux du devenir : si l'on atomise la perception, il faut aussi atomiser son objet. Bhartṛhari présente d'ailleurs moins cette nécessité comme inhérente à sa propre doctrine que comme une conséquence logique de la position du Mīmāṃsaka. En réalité, la conséquence n'est logique que de son point de vue à lui, car la Mīmāṃsā, comme on l'a vu, maintient la consistance et la stabilité des objets en face d'une perception en perpétuel devenir [1] : « S'il n'y a que des mots dans une phrase et que des phonèmes dans le mot, alors, dans les phonèmes eux-mêmes il devrait y avoir une division en parties de phonèmes comme (on a une division) en atomes. Et comme les parties ne sont pas en contact (les unes avec les autres), il ne saurait y avoir ni phonème, ni mot. Si ces derniers sont inexprimables (non-existants) *-avyapadeśya-*, à quoi d'autre peut-on se référer ? »

A vrai dire, ce parallèle introduit ici entre « atomes de phonèmes » et atomes matériels pourrait encore être inspiré du bouddhisme : par exemple, les Sautrāntika définissent l'instant par référence au *paramāṇu* [2] ; il y aurait donc des atomes de temps comme des atomes matériels. Les phonèmes, s'ils sont composés d'atomes de sons et en même temps entendus de façon successive, peuvent logiquement être décomposés en atomes de son et de temps à la fois. Bhartṛhari fait état, dans le premier *kāṇḍa*, de théories selon lesquelles le son audible est composé d'atomes (inaudibles comme les atomes de matière sont invisibles tant qu'ils ne s'agglomèrent pas) [3] : « Les atomes, qui sont doués de tous les pouvoirs, se transforment par séparation et par conjonction en ombre, en chaleur, en obscurité et en parole. Les atomes ultimes *-paramāṇu-* de la parole, quand leur pouvoir propre

1. VP II 28-29, cf. le texte ci-dessus p. 380.
2. Cf. ADK III 85*bc*.
3. VP I 110-111 *aṇavaḥ sarvaśaktitvād bhedasaṃsargavṛttayaḥ | chāyātapatamaḥśabdabhāvena pariṇāminaḥ || svaśaktau vyajyamānāyām prayatnena samīritāḥ | abhrāṇīva pracīyante śabdākhyāḥ paramāṇavaḥ ||*

se manifeste, sont mis en branle par un effort d'articulation et s'amassent alors comme des nuages ». Il est probable que ce sont là des opinions d'auteurs de *śikṣā* (traités de phonétique) qui conçoivent le son comme une matière subtile, mais sans rapport avec l'aspect successif des phonèmes. Il s'agit au contraire d'expliquer comment les particules de son deviennent audibles. La théorie atomiste du Vaiśeṣika en revanche exclut l'*ākāśa* et le son : l'éther est un élément non atomique, mais substantiel et omniprésent, tandis que le son en est une qualité ; de son côté, l'instant temporel est sous-tendu par la substance temps, unique et éternelle, non matérielle. Mais le parallélisme introduit par Bhartṛhari entre l'atome de matière et l'atome-instant de son est dans la ligne générale de la réflexion bouddhique sur l'impermanence. Son objection au Mīmāṃsaka ne signifie donc pas qu'il adopte lui-même la conception atomiste du temps empirique et de la matière manifestée, mais seulement que la Mīmāṃsā n'a pas le droit de choisir le phonème comme unité réelle du son : une fois que l'on détache l'unité de parole de l'unité de sens, il est arbitraire de s'arrêter au phonème puisque celui-ci s'inscrit aussi dans la durée tout comme une série de phonèmes.

L'argument *a posteriori* est d'ailleurs renforcé par un argument *a priori*, à savoir que les phonèmes ne sauraient avoir de signification propre, ce qui, pour Bhartṛhari, suffit à leur enlever toute réalité par rapport à la connaissance de la parole [1] : « C'est seulement pour exposer l'objet de la grammaire que les phonèmes sont pourvus d'un sens. Mais les radicaux verbaux, etc., à l'état isolé, n'ont aucun sens pour l'usage courant. Le sens des suffixes primaires et secondaires à l'état isolé est hors de l'usage courant. Si les mots et les phrases n'ont pas un être différent de celui des phonèmes, alors les phonèmes devraient être expressifs de par leurs pouvoirs mutuellement dépendants. (Or il n'en est pas ainsi :) un groupe privé d'un phonème qui est expressif fait connaître le groupe complet s'il n'est pas un *śabda* différent ». Ici derechef, *laukika* se réfère simplement à l'usage courant, et de ce fait, les distinctions propres aux grammairiens deviennent *alaukika*. La variation dans la connotation de ces termes n'a d'égale que celle du terme *artha* qui, dans le même vers, signifie « l'objet » au sens large et « le sens ».

Ce premier aspect de la critique que fait Bhartṛhari de la Mīmāṃsā ne tient compte que de ce qui se passe à l'intérieur même de la parole,

1. VP II 212-213*a* et 215-216 *śāstrārtha eva varṇānām arthavattve pradarśitaḥ / dhātvādīnāṃ viśuddhānāṃ laukiko'rtho na vidyate // kṛttaddhitānām arthaśca kevalānām alaukikaḥ / ... ātmabhedo na cet kaścid varṇebhyaḥ padavākyayoḥ / anyonyāpekṣayā śaktyā varṇaḥ syād abhidhāyakaḥ // varṇena kena cinnyūnaḥ saṅghāto yo'bhidhāyakaḥ / na cecchabdāntaram asāvanyūnas tena gamyate //*

et si l'on oubliait tout l'arrière-plan ontologique de la doctrine du *sphoṭa* et de la parole en général, on serait frappé avant tout de sa « modernité ». Il n'y a pas lieu de douter en effet que notre grammairien philosophe a su observer le phénomène de la parole. Il faut d'ailleurs créditer du même don d'observation les bouddhistes qui ont préparé sa réflexion sur ce point. Cette remarque n'est pas une simple parenthèse ni un détail sans importance : si l'on compare la pensée de Bhartṛhari à celle de la Mīmāṃsā telle qu'elle apparaît au niveau du *Śābarabhāṣya*, on est amené à parler d'un progrès au plan philosophique, un peu comme l'on parle d'un progrès lorsqu'on passe d'Anaxagore à Socrate et à Platon. Or Bhartṛhari est un brahmane comme Śabara, et il se rattache à la même société brahmanique orthodoxe qui se réfracte dans la doctrine mīmāṃsiste. D'autre part, le déroulement extérieur de la philosophie brahmanique ne comportera plus de changement aussi profond : le développement se fera presque uniquement sur le plan de l'outillage logique. On raffinera les concepts en usage dans leurs rapports logiques mutuels, on ne changera guère les concepts eux-mêmes. Ici, au contraire, on a un véritable progrès dans la problématique [1] : la connaissance cesse d'être traitée comme quelque chose qui ne fait pas intervenir la pensée, ce qui déplace l'observation des objets de la pensée à l'exercice même de la pensée et du langage [2]. Il importe de voir que ce déplacement capital n'a sans doute été possible que parce que la philosophie séculière de Bhartṛhari sort toute entière d'une refonte de conceptions religieuses qui donnaient toute la place à l'individu, seul sujet de salut [3].

1. Ce sentiment d'un progrès ne vaut naturellement que par rapport à nous et dans la mesure où nous y retrouvons quelque chose de l'évolution de notre propre philosophie.

2. S'il faut continuer la comparaison, disons que chez nous la pensée a été étudiée par les philosophes à l'exclusion du langage, même si l'on a implicitement structuré la pensée sur le modèle du langage ; et il y a toujours eu une partie de la pensée qui échappait à la forme du langage (sauf peut-être chez nos phénoménologues contemporains) : pensée non discursive de Platon, intuition cartésienne, etc. Au contraire, dans l'Inde, c'est le langage qui est la pensée ; aussi Bhartṛhari pose-t-il que même sa *pratibhā*, l'intuition, est parole, mais parole non exprimable en tant que telle. C'est pourquoi d'emblée sa réflexion sur le langage (qui n'est jamais que parole) devait-elle faire prévaloir le point de vue de la totalité sur celui de l'analyse en éléments : la parole n'est jamais pure forme, elle est aussi contenu et ce contenu est globalement saisi avant d'être déployé dans la forme du langage... C'est en particulier ce que veut dire Bhartṛhari quand il fait remarquer que la parole principielle interne est à la fois verbe et sens de façon indissoluble (VP II 30-32, cf. ci-dessus p. 402).

3. On ne fait que rejoindre ici, à propos de la théorie de la phrase, les considérations déjà développées au chapitre ii sur l'influence du tantrisme et du bouddhisme sur la pensée de Bhartṛhari : ce dernier a voulu faire une philosophie du brahmane avec des concepts forgés pour les religieux ou du moins pour le mystique aspirant à la délivrance. Derechef, il faut renvoyer ici au bel article de L. Dumont, *Le Renoncement dans les religions de l'Inde*, avec l'idée maîtresse duquel mon accord n'a pas été de principe et *a priori*, mais n'a cessé de s'affirmer au cours de ma propre recherche.

Dès lors, il devenait possible de concevoir que l'homme avait un « intérieur »[1], c'est-à-dire qu'au lieu d'être pur sujet de jouissance dont le rapport avec le monde était réduit à une sorte d'arc réflexe, celui-ci était aussi sujet de la connaissance, source et non seulement réceptacle d'un rapport de connaissance avec le monde.

Mais cette théorie de l'unité de la phrase, qui peut en un sens apparaître comme première parce qu'elle est ontologiquement fondée, est en même temps corrélative et inséparable d'une affirmation sur la nature même de ce qui est à exprimer. Une sorte de contradiction était apparue dans la Mīmāṃsā entre un univers de choses stables et la nécessité pour la parole védique d'exprimer l'acte à accomplir. Or on a vu Bhartṛhari substituer à cet univers de choses stables un cosmos en perpétuel changement, où aucune chose n'est jamais manifestée que partiellement et en perspective, où la perception ne saisit jamais que des profils partiels des objets. La chose en soi, c'est-à-dire l'objet qui échappe à la perspective spatio-temporelle, n'est objet que de la pensée, mais elle n'est alors connue à proprement parler que dans sa généralité. Aussi bien n'est-ce pas elle que la parole cherche à exprimer pour elle-même : la parole ne se situe jamais dans l'abstrait ; elle n'a que faire d'énoncés théoriques, et elle est aussi incapable de dire quoi que ce soit de l'Etre immuable, puisque déjà l'intuition des *ṛṣi* échappe à la formulation tout en restant parole. Rien dans l'ensemble du *Vākyapadīya* ne permet de penser que Bhartṛhari a réservé la possibilité d'une connaissance mystique donnant accès à l'Absolu, qui serait étrangère à la parole ou tout au moins à la parole formulée. Le savoir total *-vidyā-* qui se résume dans la syllabe *om* n'est encore rien d'autre que l'ensemble des prescriptions védiques, tandis que les gloses à l'indicatif sont simplement ce qui permet aux opinions des hommes de se diversifier[2] : « C'est de Lui (= Śabdabrahman) que le Veda est moyen d'accès et figure ; quoiqu'Il soit un, les grands voyants l'ont transmis comme comportant de multiples voies séparées les unes des autres. Ses divisions ont de multiples recensions, mais ce sont des membres annexes d'un seul et même rituel ; dans les différentes branches, on observe que le pouvoir (expressif) des mots est fixé. Quant aux textes de la Tradition qui sont aussi de formes multiples et dont le but est tantôt visible, tantôt

1. Je suis consciente ici de m'opposer aux affirmations explicites de Merleau-Ponty qui nie « l'homme intérieur » (*Phénoménologie de la Perception*, Avant-Propos, p. v), mais cette divergence tient, pour une part, à ce que les points de départ philosophiques sont différents, et pour une autre, à ce que le phénoménologue Merleau-Ponty, comme le grammairien Bhartṛhari, a intégré son observation de la connaissance à une philosophie qui la dépasse largement.

2. VP I 5-9 *prāptyupāyo'nukāraśca tasya vedo maharṣibhiḥ / eko'pyanekavartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak // bhedānām bahumārgatvaṃ karmaṇyekatra cāṅgatā / śabdānāṃ yataśaktitvaṃ tasya śākhāsu dṛśyate // smṛtayo bahurūpāśca*

invisible, ce sont les connaisseurs du Veda qui leur ont donné forme en se fondant sur ce dernier à l'aide de signes indicatifs. C'est en se fondant sur ce qui, en lui, a forme de glose explicative *-arthavāda-*, que les opinions des monistes et des dualistes, fruits de leur imagination, ont été conçues de différentes manières. La connaissance vraie, celle qu'on appelle « perfection », on y accède par un seul mot ; elle est toute entière sous la forme du *praṇava* qui ne contredit aucune opinion ».

On reste très clairement, même en cette introduction du *brahmakāṇḍa*, dans ce que l'on appellera plus tard le *karmakāṇḍa*, la section de la Révélation qui concerne les rites. Il ne semble pas même y avoir, pour Bhartṛhari, de *jñānakāṇḍa*[1] autonome puisque les opinions métaphysiques sont fondées sur de simples gloses explicatives du rituel. A plusieurs reprises le grammairien revient sur cette idée que la parole exprime l'action, qu'il s'agisse d'ailleurs de la parole interne *-āgama-* qui se révèle dans l'intuition, ou de la parole formulée pour communiquer un enseignement[2] : « Tout mode d'action en ce monde est fondé sur la parole ; même un bébé en a la connaissance grâce aux dispositions acquises dans ses vies antérieures. Le premier mouvement des organes (de la parole), la première poussée du souffle vers le haut, le premier choc sur les points d'articulation ne (se produiraient) pas sans l'impulsion (déjà là) de la parole ». Le domaine du rituel est du même coup largement dépassé : c'est toute l'activité, tout savoir-faire même instinctif qui est le fruit de la parole, et en cela les animaux ne sont pas différents des hommes, quoique l'on puisse supposer que leur *karman* passé les a éloignés davantage de la source même de la connaissance et les a privés de l'aptitude au rituel. La même idée est reprise, on l'a déjà vu, dans le passage du *kāṇḍa* II relatif à l'intuition *-pratibhā-*[3] : « Qu'elle soit directement produite par la parole (reçue de l'extérieur) ou qu'elle prenne la forme des impulsions (internes de la parole, laissées par des usages antérieurs), personne ne se passe d'elle quand il s'agit de savoir ce que l'on doit faire.... C'est également sous son emprise que les bêtes se mettent à agir... Qui change le chant du coucou mâle au printemps ? Qui enseigne aux créatures à se faire un gîte, etc. ? Quel est celui, parmi les bêtes sauvages et les oiseaux qui, par l'usage, (leur enseigne) comment manger,

dṛṣṭādṛṣṭaprayojanāḥ / tam evāśritya liṅgebhyo vedavidbhiḥ prakalpitāḥ // tasyārthavādarūpāṇi niśritāḥ svavikalpajāḥ / ekatvinām dvaitinām ca pravādā bahudhā matāḥ // satyā viśuddhis tatroktā vidyaivaikapadāgamā / yuktā praṇavarūpeṇa sarvavādāvirodhinā //

1. Mais il est probable que cette distinction entre « section des rites » et « section de la connaissance » est postérieure à Śaṅkara.

2. VP I 121-122 *itikartavyatā loke sarvā śabdavyapāśrayā / yām pūrvāhitasaṃskāro bālo'pi pratipadyate // ādyaḥ karaṇavinyāsaḥ prāṇasyordhvaṃ samīraṇam / sthānānām abhighātaśca na vinā śabdabhāvanām //*

3. VP II 148, 149*b*, 151-152. Cf. le texte ci-dessus p. 317.

aimer, haïr, nager, etc., actions bien connues parmi les descendances de (toutes) leurs espèces ? »

Contrairement à ce qui se passait pour la Mīmāṃsā, on retrouve dans la théorie de la phrase la contre-partie de l'affirmation que c'est l'action qui est à exprimer. D'abord l'action devient au même titre que la chose objet de connaissance : n'est-elle pas pourvue d'un genre, et ne passe-t-on pas pour l'exprimer du verbe personnel qui la saisit dans son processus même au nom d'action qui la rend en tout point semblable à une chose achevée et stable *-siddha-* ? Il n'y a donc pas plus d'opposition entre le verbe et le nom qu'entre la chose et l'action : la chose en train d'exister est action, l'action achevée est chose, ce qui revient à dire que toute manifestation, toute apparition dans l'être empirique est action, et que c'est cela que doit exprimer la phrase [1] : « Une forme qui se déroule dans le temps est connue comme une forme qui est en train d'exister *-asti-*. Quant à celle qui est complètement circonscrite, on l'appelle *bhāva* — « chose réelle » ou « mode d'être » — ... Aussi longtemps qu'un mode d'être *-bhāva-* qui est sous forme d'idée ne naît pas parmi les choses en train d'exister *-sat-*, on le désigne comme « étant à réaliser » par la forme d'autres (objets). Mais quand il s'agit d'un objet déjà réalisé *-siddha-*, il n'a plus besoin de moyens de réalisation puisque le but est atteint. Aussi n'emploie-t-on pas de termes qui expriment une action pour l'(exprimer). Même ce mode d'être qui ne comporte ni avant ni après et qui, du fait de son unité, n'a en lui-même aucune succession, se revêt de la propriété des (parties) qui comportent avant et après et qui l'ont pour but ».

Bhartṛhari se souvient évidemment ici de Yāska (Nir. I 2) qui distingue six modes d'être *-bhāva-* exprimés par le verbe, parmi lesquels précisément *asti*. Mais il est non moins évident qu'il emploie ce terme de manière amphibologique : *bhāva* est le devenir, l'être en devenir, mais on peut insister soit sur son caractère positif d'*être* qui l'oppose à l'absence ou à la non-existence *-abhāva-*, soit sur son caractère de *devenir* ; quand il s'agit de l'action proprement dite, c'est le second aspect qui domine ; mais si l'on veut parler de l'action comme achevée et subsistant dans son résultat (car l'action est toujours inséparable de son résultat [2]) ou dans la pensée qui l'a perçue,

1. VP III *kriyā°* 12 et 16-18 *kālānupāti yad rūpaṃ tad astīti pratīyate / paritas tu parichinnam bhāva ityeva kathyate // ... satsu pratyayarūpo'sau bhāvo yāvanna jāyate / tāvat pareṣāṃ rūpeṇa sādhyaḥ sannabhidhīyate // siddhe tu sādhanākāṅkṣā kṛtārthatvānnivartate / na kriyāvācināṃ tasmāt prayogas tatra vidyate // sa cāpūrvāparībhūta ekatvād akramātmakaḥ / pūrvāparāṇāṃ dharmeṇa tadarthenānugamyate //*

2. Cf. VP III *kriyā°* 15 *anantaram phalaṃ yasyāḥ kalpate tām kriyāṃ viduḥ / pradhānabhūtāṃ tādarthyād anyāsāṃ tu tadākhyatā //* « Ce aussitôt après quoi se forme le résultat, on sait que c'est l'action à titre principal ; mais les autres

ou bien d'un objet en tant qu'il est doué d'une existence autonome, c'est le premier aspect qui devient essentiel. L'auteur joue ici très consciemment des possibilités de la langue parce qu'elles servent sa pensée : on ne peut pas faire de distinction absolue, c'est-à-dire ontologiquement fondée, entre chose et action, car les deux aspects de la manifestation empirique sont étroitement solidaires [1] : « Si le verbe dont la forme a pour ainsi dire disparu, est indiqué par le mot qui exprime l'objet (du verbe *-karman-*), alors le mode d'être *-bhāva-* (i.e. l'aspect dynamique) et la chose *-sattva-* sont simultanément l'objet principal (du mot). Mais les (partisans de l'indivisibilité de la phrase) expliquent que le verbe a même forme que le nom et que l'usage les distingue par concordance et différence. Même s'il y a un doute de par la forme (elliptique), l'expressivité (de la phrase) ne cesse pas. Tout comme dans le cas de la moitié d'un animal (qui suffit pour reconstituer la totalité), on forme l'idée (du sens global) de par la capacité (de ce qui est exprimé). Si tout nom de chose à l'état isolé est fondement d'un mode d'être (ou d'activité) *-bhāva-* et si leurs sens respectifs (du substantif et du verbe) ne sont pas distincts dans cet état conjoint, alors cela est en contradiction avec tout ce que (dit Yāska, à savoir) que le verbe a pour objet principal l'action et le nom pour objet principal la chose, et qu'il y a quatre classes de mots. Voyant que c'est la phrase qui est permanente dans la pensée et que la conjonction entre les sens relève de l'usage externe *-laukika-*, Vārttākṣa et Audumbarāyaṇa ont dit que ces quatre classes n'existaient pas ».

La référence à Yāska est ici encore plus nette, mais Bhartṛhari exprime aussi son désaccord avec l'un des maîtres qui font autorité pour lui. Ce faisant, il est d'ailleurs tout autant en désaccord avec Patañjali lui-même, qui distingue aussi quatre classes de mots [2], mais, outre qu'il serait délicat de le dire explicitement, le texte du *Nirukta*, à l'inverse de celui du *Mahābhāṣya*, lui fournit l'indice d'une autre tradition vénérable sur laquelle il peut s'appuyer, même s'il faut pour cela faire dire au texte plus qu'il ne dit en réalité [3].

(moments de l'action qui ont précédé le dernier) portent aussi ce nom (d'action) parce qu'ils ont ce (résultat) pour but ».

1. VP II 342-347 *naṣṭarūpam ivākhyātam ākṣiptaṃ karmavādinā / yadi prāptam pradhānatvaṃ yugapad bhāvasattvayoḥ // tais tu nāmasarūpatvam ākhyātasyopavarṇyate / anvayavyatirekābhyāṃ vyavahāro vibhajyate // na cāpi rūpāt sandehe vācakatvaṃ nivartate / ardham paśor iva yathā sāmarthyāt tad vikalpyate // sarvaṃ sattvapadaṃ śuddhaṃ yadi bhāvanibandhanam / saṃsarge ca vibhakto'sya tasyārtho na pṛthag yadi // kriyāpradhānam ākhyātaṃ nāmnāṃ sattvapradhānatā / catvāri padajātāni sarvam etad virudhyate // vākyasya buddhau nityatvam arthayogaṃ ca laukikam / dṛṣṭvā catuṣṭvaṃ nāstīti vārttākṣaudumbarāyaṇau // ...*

2. Cf. ci-dessus p. 373 n. 1.

3. Cf. Nir. I 1-2 *indriyanityaṃ vacanam audumbarāyaṇaḥ // tatra catuṣṭvaṃ nopapadyate'yugapadutpannānāṃ vā śabdānām itaretaropadeśaḥ śāstrakṛto*

De toutes, façons, ce qui importe aux yeux de Bhartṛhari est que noms et verbes signifient ensemble et qu'on ne peut leur attribuer des fonctions séparées. Si je dis *dvāraṃ dvāram* à l'accusatif sans verbe, mon interlocuteur comprendra qu'il doit ouvrir ou fermer la porte. Inversement, si j'emploie un terme au nominatif seul, tout le monde suppléera le verbe *asti*, « existe » (ce qui, pour Bhartṛhari, est un mode d'être, donc une action). Une phrase est indivisément nom et verbe, même si les deux éléments ne sont pas explicitement mentionnés[1] : « Puisque l'objet est exprimé en tant qu'associé au fait

yogaśca | vyāptimattvāt tu śabdasyānīyastvācca śabdena saṃjñākaraṇaṃ vyavahārārthaṃ loke | teṣām manuṣyavad devatābhidhānam puruṣavidyānityatvāt karmasampattir mantro vede | Bhartṛhari, en reprenant ce passage, entend *vacana*, « l'expression verbale », « la parole expressive », comme un synonyme de *vākya*, « la phrase » (et le commentaire, sans doute déjà tardif, de Durgācārya sur le Nir. se conforme à cette interprétation). Mais il est plus probable que l'on a ici une distinction très proche de celle que fait Patañjali entre *śabda*, la parole expressive, et *śabda*, le son ou le bruit. Ici, comme d'ailleurs aussi dans le MBh, la parole est considérée comme permanente, — *nitya* —, mais une précision importante est ajoutée : elle est permanente dans les *indriya*. Bhartṛhari remplace *indriya* par *buddhi* « pensée » ; mais Durga s'abstient de cette identification difficilement acceptable et préfère interpréter les *indriya* comme « ce qui se rapporte à l'*ātman* » pour rendre possible l'éternité de la parole en eux. Normalement, en effet, les *indriya* (« organes ») appartiennent au corps et participent donc de sa non-éternité. De toutes façons, Bhartṛhari comme Durga essaient d'interpréter Yāska en tenant compte de développements métaphysiques que celui-ci ignorait. *Indriya* est ici très probablement « l'organe de la parole » en général ; et la distinction que fait l'auteur entre *vacana* et *śabda* oppose finalement la parole comme réalité interne permanente et le son externe. Il n'était donc pas très difficile pour Bhartṛhari de faire de *vacana* le *sphoṭa*, qui pour lui est essentiellement « phrase » par opposition aux mots successifs qui apparaissent dans l'énonciation, d'autant plus que le caractère permanent de la parole semble bien entraîner pour Audumbarāyaṇa la ruine de toute conception de la parole qui lui reconnaîtrait un caractère successif. On peut donc ainsi traduire le texte du Nir. donné ci-dessus : « La parole expressive est en permanence dans les organes de la parole, selon Audumbarāyaṇa. En ce cas, il n'est pas possible d'avoir quatre classes (de mots), ni non plus la référence réciproque d'éléments verbaux — *śabda* — qui sont produits en succession, ni la conjonction (entre les éléments) telle que l'établit la grammaire. Mais, du fait que le son — *śabda* — se diffuse partout et qu'il est subtil, dans l'usage courant on utilise le son pour dénommer (les choses) en vue de communiquer. Les dieux s'expriment par les (sons) comme les hommes. Et du fait que le savoir de l'homme est impermanent, l'exécution correcte des rites et les *mantra* (sont exprimés avec des sons) dans le Veda ». Si cette interprétation est acceptée (mais elle reste forcément conjecturale), on pourrait avoir ici un état beaucoup plus ancien des spéculations qui ont conduit à la notion de *sphoṭa* telle qu'on la trouve chez Bhartṛhari. Cependant, la discussion que rapporte le *Śābarabhāṣya* (cf. ci-dessus p. 385) fait de Yāska un avocat du mot contre le Mīmāṃsaka avocat des phonèmes, tandis qu'ici l'ancêtre supposé du sphoṭavādin est Audumbarāyaṇa, que Yāska cite pour son opinion différente de la sienne. Le Professeur J. Brough, dernier en date à avoir tenté une interprétation de ce passage du Nir. (*Audumbarāyaṇa's Theory of Language*), utilise au contraire directement la version qu'en donne Bhartṛhari et fait de *vacana* la phrase et de *śabda* le mot.

1. VP II 430-434 *astitvenānuṣakto vā nivṛttyātmani vā sthitaḥ | artho'bhidhīyate yasmād ato vākyam prayujyate || kriyānuṣaṅgeṇa vinā na padārthaḥ pratīyate | satyo vā viparīto vā vyavahāre na so'styataḥ || sad ityeva tu yad vākyaṃ tad abhūd asti neti vā | kriyābhidhānasambandham antareṇa na manyate || ākhyātapadavācye'rthe sādhanopanibandhane | vinā sattvābhidhānena nākāṅkṣā vinivartate || prādhānyāt tu kriyā pūrvam arthasya pravibhajyate | sādhyaprayuktānyaṅgāni phalaṃ tasyāḥ prayojakam ||*

d'être ou en tant que résidant dans le non-être, c'est la phrase qui est employée. Aucun objet de mot n'est connu sans qu'il soit associé à une action ; aussi, réel ou non, on ne le trouve pas (sans cela) dans la communication par la parole. On ne prend pas en considération une expression qui comporterait seulement « une chose réelle -*sat* » sans qu'elle soit mise en relation avec l'expression d'une action : « a existé, « existe » ou « n'existe pas ». Si un sens est à exprimer par un verbe et s'appuie sur des moyens de réalisation, le besoin de complément (du verbe) ne cesse pas tant que l'on n'a pas exprimé les choses (qui sont les moyens de réalisation). L'action, du fait qu'elle est l'aspect principal du sens, est ce que l'on distingue d'abord. Les compléments sont utilisés pour ce qui est à réaliser ; quant au résultat, c'est ce qui incite à l'action ». Ainsi le verbe n'est plus ce qui exprime l'action. Seule la phrase dans sa totalité peut l'exprimer, car l'action est le complexe de choses et d'êtres en mouvement qui aboutit à un résultat.

Cette nouvelle manière d'envisager la phrase permet de résoudre un problème que la Mīmāṃsā avait mal posé[1] : « Le sens général ne réside pas en se dissimulant dans le sens particulier. D'où viendrait que l'on abandonne ce qui a été obtenu (i.e. le sens général) et où résiderait ce qui a cessé d'exister ? Si le sens de la phrase ne vient pas de la parole (directement, mais du sens des mots), alors il doit en être de même pour le sens du mot aussi. Et dans ces conditions, la relation de la parole avec son objet disparaît ». Bhartṛhari fait état de plusieurs autres théories de la phrase que l'on a essayé plus ou moins artificiellement de rattacher à des théories connues ; ces dernières ont ceci en commun de ne nous être parvenues que dans des textes postérieurs au *Vākyapadīya*, et il n'est pas du tout sûr que celles dont Bhartṛhari fait état en soient la préfiguration. En revanche les deux vers ci-dessus sont un écho direct de *Śābarabhāṣya* I 1 25[2], où d'ailleurs Śabara envisageait curieusement une phrase de type prédicatif et non une phrase injonctive comme celles du Veda. La critique de la théorie mīmāṃsiste comporte deux aspects : d'une part, si tous les mots expriment le général, on ne voit pas comment tous ensemble pourraient donner un sens particulier ; d'autre part, si l'on pose comme Śabara que les mots expriment d'abord leur sens et que ces sens de mots donnent ensuite par leur rapprochement le sens de la phrase, le sens

1. VP II 15-16 *sāmānyārthas tirobhūto na viśeṣe'vatiṣṭhate | upāttasya kutas tyāgo nivṛttaḥ kvāvatiṣṭhatām || aśabdo yadi vākyārthaḥ padārtho'pi tathā bhavet | evaṃ ca sati sambandhaḥ śabdasyārthena hīyate ||*

2. Cf. ci-dessus pp. 195-6.

de la phrase n'est pas en relation directe avec la parole énoncée : entre eux s'interpose le sens des mots ; on peut donc dire en toute rigueur que la parole *-śabda-* n'est pas expressive du sens de la phrase. Mais, d'une part, Bhartṛhari sait fort bien que le sens de la phrase n'est pas en définitive pour Śabara la même chose que pour lui : puisqu'il n'y a pas d'objet propre de la phrase pour ce dernier, c'est-à-dire d'objet dénoté, repérable dans la réalité perçue, il pose comme objet le but visé par l'action (l'expression de cette dernière n'est jamais envisagée pour elle-même, car l'action à strictement parler n'est rien, et le langage ne peut exprimer que des choses qui sont elles-mêmes mises en relation — par l'injonction — avec le bonheur de l'homme). Or Bhartṛhari a explicitement dit que le but de l'action est ce qui incite à l'action, mais il n'est pas ce qui est principalement exprimé par la phrase (cf. ci-dessus p. 415) [1]. D'autre part, Śabara n'a pas dit que chaque mot avait pour objet un *sāmānya*, un trait commun ou un genre, mais que les substantifs dénotaient une forme générique et qu'ils étaient particularisés par l'adjectif : celui-ci en effet dénote une chose en tant que pourvue d'une qualité sensible, donc en tant que particularisée. C'est l'ensemble substantif-adjectif qui donne un objet à la fois identifiable par sa forme générique et repérable parmi d'autres grâce à sa qualité sensible. Le Mīmāṃsaka avait cependant été impuissant à résoudre de façon satisfaisante le problème supplémentaire qui se posait : même si l'injonction ordonne de sacrifier une chèvre blanche, c'est-à-dire un objet particulier, il n'en reste pas moins qu'elle l'ordonne de façon générale et qu'elle s'applique à un nombre indéfini de situations individuelles [2].

Bhartṛhari sépare nettement les deux problèmes : d'une part celui de savoir comment on arrive à la connaissance d'une phrase ayant un sens complètement déterminé, d'autre part celui du rapport du sens de la phrase — qui est toujours général puisqu'il relève de la pensée — à la réalité à laquelle il s'applique et qui est chaque fois nouvelle. Le premier problème recouvre celui de la connaissance du *sphoṭa* : le sens de la phrase, très vague et englobant au début de l'énonciation, est complètement déterminé à la fin, à mesure que la forme de la phrase est manifestée [3] : « Le sens est établi pour les interlocuteurs quand les facteurs de manifestation ont été manifestés. La parole non manifestée est connue de façon successive et silencieuse ; mais c'est dans la parole non-successive que la

1. C'est ce qui conduira ensuite les Mīmāṃsaka à chercher dans le verbe l'expression de l'incitation à l'action — *bhāvanā* —.
2. Cf. là-dessus la discussion de Śā-Bhā. I 3 33 où l'on se demande quel est l'objet du mot en référence à l'action qui se sert de l'objet (ci-dessus p. 169 sqq.), discussion qui reprend d'ailleurs MBh ad I 2 64 (ci-dessus p. 50 sqq.).
3. VP II 18*b*-21 *vyaktopavyañjanā siddhir arthasya pratipattṛṣu // avyaktaḥ kramavān śabda upāṃśvayam adhīyate / akramas tu vitatyeva buddhir yatrā-*

pensée demeure en s'y étendant pour ainsi dire. De même que, même dans un mouvement rapide particulier, ce qui est propre à cet acte n'est pas perçu, mais que lorsqu'il est répété, son genre est manifesté par des actes (globaux) comme ceux de tourner, etc., de même aussi l'audition des phonèmes, des phrases et des mots comporte les mêmes éléments de manifestation ; quoiqu'ils soient de nature entièrement différente, on les perçoit comme semblables ». La connaissance du sens ne reçoit pas un traitement spécial et cela est normal si la phrase est indissolublement liée à son sens sans passer par les mots. On retrouve ici le parallélisme entre la manifestation de la parole et une action donnée : chaque moment de la manifestation est assimilé à un mouvement particulier *-viśeṣa-* (mais ce *viśeṣa* est aussi bien *vyakti*, un moment individuel de la manifestation) ; ces moments empiriquement distincts ne sont pas pour autant déterminables par la connaissance, et c'est l'ensemble seul qui donne une connaissance déterminée, on peut ajouter : parfaitement déterminée. Le genre n'est pas une idée encore indistincte et incomplète que les traits particuliers viendront individualiser en la précisant, il est *tout* ce que requiert la connaissance pour être déterminée, c'est-à-dire apte à se prolonger en action réussie. Détermination et généralité vont de pair objectivement et dans la pensée, parce qu'elles sont l'apanage d'un niveau du réel antérieur à la manifestation.

Quant au second problème, c'est encore la métaphysique propre à notre grammairien qui permet de le résoudre : si la pensée n'est jamais que générale, la manifestation externe, elle, n'est jamais qu'individuelle. L'idée de l'action est un genre, l'action concrète comme processus spatio-temporel est la manifestation individuelle *-vyakti-* de ce genre. De même que la parole interne et éternelle ne se manifeste que dans l'énonciation concrète et individualisée des phonèmes, de même les genres qu'elle exprime n'apparaissent extérieurement que dans des actions individualisées par la manifestation spatio-temporelle. Le genre et l'individu appartiennent à deux niveaux distincts de la réalité qui ne se rejoignent que dans la Parole principielle. Ce qui permet à Bhartṛhari d'expliquer des possibilités de la parole qui embarrassaient ses prédécesseurs [1] : « L'action énoncée une seule fois, quoique non répétée pour les soixante-dix (animaux) offerts à Prajāpati, se trouve divisée (dans son application) de par sa propre capacité (expressive). L'acte de manger s'applique séparément à Devadatta et aux autres. Ou bien la phrase est appliquée indépen-

vatiṣṭhate // yathā kṣepaviśeṣe'pi karmabhedo na gṛhyate / āvṛttau vyajyate jātiḥ karmabhir bhramaṇādibhiḥ // varṇavākyapadeṣvevaṃ tulyopavyañjanā śrutiḥ / atyantabhedetattvasya sarūpeva pratīyate //

1. VP II 459-60 et 462 *sakṛcchrutā saptadaśasvanāvṛttāpi yā kriyā / prājāpatyeṣu sāmarthyāt sā bhedam pratipadyate // devadattādiṣu bhujiḥ pratyekam*

damment à chacun, ou bien la division (dans l'application) n'est pas distinguée... Une seule phrase qui fait saisir (une idée d'action) est énoncée de façon générale, comme par exemple dans : « Le suffixe primaire exprime l'agent » (Pā. III 4 67) ; et elle est divisée (dans son application) à un animal, etc. ». Bhartṛhari résoud ensemble le problème du pluriel qui permet à une seule phrase une seule fois énoncée de donner lieu à plusieurs actions individuelles et celui de la règle générale conduisant à des applications particulières. Il reste indifférent à la manière dont on comprend la correspondance de la phrase à l'application concrète parce que l'essentiel est sauvegardé [1]. Une fois de plus, il faut constater qu'il ne distingue pas, dans la manifestation empirique, l'individu comme moment particulier d'un processus global de ce processus lui-même, qui est aussi individuel en tant que global et qui peut se répéter indéfiniment : mais n'est-ce pas dans la logique du système s'il n'y a pas d'unité vraie au plan perceptif et si toute unité détachée du contenu spatio-temporel relève d'un autre niveau du réel ? Il n'y a que des instants qui se répètent pour manifester des genres et toute manifestation instantanée est individu. L'organisation du réel par la pensée n'appartient plus au domaine de la manifestation proprement dit.

Bhartṛhari, comme les Mīmāṃsaka, énumère les facteurs qui peuvent aider à la détermination du sens d'une phrase. Il est d'accord avec eux pour penser que la forme de la phrase ne suffit pas toujours à déterminer son sens ; cependant, la Mīmāṃsā donne la première place à l'énoncé direct *-śruti-* des termes à l'intérieur d'une phrase. Bhartṛhari supprime au contraire ce facteur de détermination, puisque c'est la totalité de la phrase et non un terme particulier qui porte le sens, et il adopte une liste de facteurs qui semble empruntée à la *Bṛhaddevatā* [2] : « Le sens des paroles est distingué d'après le contexte verbal, le contexte de situation, le but visé, la convenance selon l'espace et le temps, et non d'après la forme seule (des paroles) ».

avatiṣṭhate | pratisvatantraṃ vākyaṃ vā bhedo na pravibhajyate || ... ekaṃ graha-ṇakaṃ vākyaṃ sāmānyenābhidhīyate | kartarīti yathā tacca paśvādiṣu vibhajyate ||

1. Il ne faudrait pas se laisser dérouter par un vers tel que celui-ci (VP II 465) : *kva cit kriyā vyaktibhāgair upakāre pravartate | sāmānyabhāga evāsyāḥ kva cid arthasya sādhakaḥ ||* « Tantôt l'action (exprimée par la phrase) s'applique par des aspects individuels, tantôt c'est seulement son aspect général qui sert à réaliser l'objet ». Bhartṛhari ici pense aux phrases susceptibles de division dans l'application, parce qu'elles comportent par exemple une option, ou des interdictions partielles, etc. ; ce qui ménage en particulier la possibilité des règles générales et des exceptions en grammaire. Dans cette acception, on retrouve *vyakti* comme manifestation partielle par opposition au genre révélé par la totalité des parties.

2. VP II 316 *vākyāt prakaraṇād arthād aucityād deśakālataḥ | śabdārthāḥ pravibhajyante na rūpād eva kevalāt ||* Ce qui rappelle *Bṛhaddevatā* II 118 *arthāt prakaraṇālliṅgād aucityād deśakālataḥ | mantreṣvarthāvabodhaḥ syād itareṣviti*

Cependant, cet héritage d'une lointaine tradition grammaticale ne rendrait pas compte de toute sa pensée si on le prenait à la lettre. Le travail d'exégèse de la Mīmāṃsā reste en effet d'un type très matériel : c'est avant tout le texte, ou le rapprochement de textes séparés qui permet de clarifier un sens obscur ; c'est du moins ce par quoi les Mīmāṃsaka justifient leurs interprétations. Que pourraient-ils faire d'autre pour des textes qu'ils proclament sans auteur *-apauruṣeya-* comme le langage lui-même ? Bhartṛhari peut au contraire faire intervenir un autre facteur qui ne figure pas explicitement dans la liste traditionnelle mentionnée, mais qui apparaît très clairement en d'autres passages du *kāṇḍa* II [1] : « C'est le locuteur seul qui a en vue le fait qu'il y ait un rapport de chose à réaliser à moyen de réalisation, c'est (lui seul) qui désire former l'idée d'une relation dans le sens. Dans « je fais l'action de cuire », l'acte de cuire est exprimé comme objet direct (du verbe) ; tandis que la forme du verbe faire est connue comme ce qui est à réaliser. Etant donné qu'un sens (un objet de mot) a tous les pouvoirs (i.e. toutes les fonctions possibles dans une phrase), il est déterminé tel que le locuteur veut l'exprimer *-vivakṣita-* et avec telle fonction qu'il veut lui donner. Parfois on exprime une relation entre des sens très éloignés ; parfois ce qui est en contact est connu comme non en contact. Il y a séparation de sens conjoints et conjonction de sens séparés. Il y a unité de ce qui est multiple et multiplicité de ce qui est le contraire. Du fait qu'un sens peut être tout ou n'être rien, c'est la parole qui est déterminée comme seul fondement (de l'intention de celui qui parle), parce que ses pouvoirs sont complètement fixés ».

Ce n'est rien de moins que le langage comme double mécanique de la réalité externe qui se trouve ainsi contesté : il n'y a rien de tout fait dans l'expression de la pensée, et le principe de la *vivakṣā* — « l'intention d'exprimer » — invoqué souvent par Patañjali trouve chez Bhartṛhari son fondement philosophique. S'il n'y a pas dans la réalité externe de substances en soi et d'actions séparées, mais que les aspects substantifs et dynamiques de la manifestation sont rigou-

ca sthitiḥ || Liṅga, « le signe indicatif », qui figure dans la liste de la Mīmāṃsā comme dans celle de la *Bṛhaddevatā* a disparu dans le VP, car il fait lui aussi appel à une analyse de la phrase en ses composantes. On voit que Bhartṛhari a puisé dans toutes les traditions grammaticales orthodoxes qui l'ont précédé. Sur la *Bṛhaddevatā*, cf. L. Renou, *L'Inde Classique*, I 608 et *Littérature Sanskrite*, s. v. p. 29 qui donne comme date approximative le IVᵉ s. av. J. C.

1. VP II 435-441 *prayoktaivābhisandhatte sādhyasādhanarūpatām | arthasya vābhisambandhakalpanām prasamīhate || pacikriyāṃ karomīti karmatvenābhidhīyate | paktiḥ karaṇarūpaṃ tu sādhyatvena pratīyate || yo'sau yenopakāreṇa prayoktṝṇāṃ vivakṣitaḥ | arthasya sarvaśaktitvāt sa tathaiva vyavasthitaḥ || ārādvṛttiṣu sambandhaḥ kadā cid abhidhīyate | āśliṣṭo yo'nupaśliṣṭaḥ sa kadā cit pratīyate || saṃsṛṣṭānāṃ vivekatvaṃ saṃsargaśca vivekināṃ | nānātmakānām ekatvaṃ nānātvaṃ ca viparyaye || sarvātmakatvād arthasya nairātmyād vā vyavasthitam | atyantayataśaktitvācchabda eva nibandhanam ||*

reusement corrélatifs et interchangeables, l'expression de l'action par une phrase peut avoir une grande souplesse, et suivant l'intérêt de celui qui l'exprime, la phrase accentuera différemment tel ou tel aspect. Une telle conception est également reliée au principe général que la pensée ne vise jamais à connaître les choses en elles-mêmes, mais seulement à éclairer la conduite humaine relativement à ces choses. Mais il serait difficile d'aller plus loin et de chercher à reconnaître par exemple dans cette souplesse de l'expression l'idée d'une liberté qui se ferait jour : il y a un certain jeu dans le passage de la pensée intuitive à son expression externe qui n'est jamais que de l'ordre du moyen, ce qui est bien différent de l'idée d'une liberté de choix au niveau même de la pensée. Cependant, c'est bien encore l'autonomie du travail d'expression de la pensée qui permet ce jeu, et la Mīmāṃsā, en introduisant à la suite de Bhartṛhari, l'idée d'une intention de celui qui parle *-vaktṛtātparya-* dans sa description de la connaissance par la parole, aura du mal à l'intégrer à son système.

C. LA RELATION ENTRE LA PAROLE ET SES OBJETS

Considérant l'ensemble de la philosophie de Bhartṛhari, on peut dès maintenant prévoir que la relation entre la parole et ses objets ne sera conçue ni sur le modèle fourni par la Mīmāṃsā, ni sur celui du Nyāya-Vaiśeṣika. A première vue, la question semble extrêmement complexe, car nous avons à réconcilier des textes qui paraissent purement contradictoires. Ainsi d'une part, Bhartṛhari s'oppose à la Mīmāṃsā dans sa conception d'une relation terme à terme entre les mots et leurs objets [1] : « Les mots *-śabda-*, qui sont des moyens pour donner une connaissance chaque fois à un interlocuteur, ne sont pas reliés de manière nécessaire *-avaśyam-* avec la chose à connaître ». Ce à quoi le Mīmāṃsaka répond, à l'aide d'un argument que nous a déjà fait connaître le *Śābarabhāṣya* [2] : « Les mots sont déterminés comme reliés de façon permanente avec leurs objets respectifs dans la connaissance erronée et dans le mensonge ». Si les mots font toujours connaître les mêmes objets, même quand ces objets ne correspondent pas à la réalité, c'est qu'ils sont reliés de façon nécessaire à leurs objets On a vu comment, au contraire, notre grammairien montrait que la compréhension d'une phrase dépassait la relation terme à terme de chacun des mots exprimés avec la pensée. En revanche, lorsqu'il

1. VP II 336 *pratibodhābhyupāyās tu ye taṃ tam puruṣam prati / nāvaśyaṃ te'bhisambaddhāḥ śabdā jñeyena vastunā //*
2. *Ibid.* 337 *asatyām pratipattau ca mithyā vā pratipādane / svair arthair nityasambaddhās te te śabdā vyavasthitāḥ //*

s'oppose au Vaiśeṣika, il défend l'existence d'une relation véritable entre la parole et ses objets. Les *Vaiśeṣikasūtra* disent explicitement « qu'il n'y a pas de relation entre la parole et son objet », mais que c'est une simple « convention » qui les rapproche de façon arbitraire [1]. Bhartṛhari, sans tenir compte de cette notion de convention (qu'il reprendra, mais à sa manière), démontre que la simple relation d'inhérence admise par le Vaiśeṣika entre le son *-śabda-* et l'éther *-ākāśa-* ne peut suffire à expliquer la diversité des rapports entre les sons particuliers et tels ou tels objets déterminés. On ne peut rapporter ici la totalité de cette démonstration faite en apparence à l'aide des présupposés du Vaiśeṣika [2] ; c'est d'ailleurs seulement la seconde partie de l'argumentation qui débouche directement sur l'affirmation de ce que croit Bhartṛhari et qui s'oppose à la théorie Vaiśeṣika [3] : « De plus, du fait que la relation n'est pas particularisée, il ne saurait y avoir restriction (d'un mot à un sens déterminé). C'est pourquoi on ne forme pas ainsi l'idée d'une relation entre la parole et son objet. — De même qu'il y a contact entre un *ātman* et un (corps) particulier en vertu du fonctionnement de (mérites) invisibles, contact appelé « relation de possédé à possesseur », ce processus existe ailleurs aussi, là où il y a inséparabilité (i.e. dans le cas de la relation d'inhérence). — Mais ni celui qui parle ni celui qui écoute n'arrive par les mots à la connaissance d'une relation appelée « inhérence » et qui est au-delà de toute propriété exprimable. — Si ce que vous dites inexprimable doit être reconnu comme exprimable en tant qu'inexprimable, alors cela devient précisément exprimable. — Non, ce que l'on dit inexprimable, on ne le connaît pas comme exprimable. — Cette situation de la chose dont vous voulez parler n'est donc pas connue du tout (et par conséquent vous ne pourriez même pas en parler). — Ce dont on dit que c'est inexprimable de telle manière ou de telle autre, et de toutes les manières, cette situation de la chose même (à savoir d'être inexprimable) n'est pas niée par ces mots. En effet, quand une (connaissance)

1. Vai.sū. VII 2 18 et 20 *śabdārthāvasambandhau // ... sāmayikaḥ śabdārthapratyayaḥ //*
2. En réalité, le Vaiśeṣika ne se réfère nullement à la relation d'inhérence pour expliquer le rapport entre *śabda* et *artha* : le terme *asambandhau* dans le *sūtra* signifie qu'il n'y a aucune espèce de relation entre *śabda* et *artha*, c'est-à-dire aucune des deux relations admises par les Vai.sū., comme le confirme le sū. VIII 2 19 *saṃyogino daṇḍāt samavāyino viśeṣācca //* « (La connaissance de la personne) qui est en contact (avec le bâton) vient du bâton, et la connaissance de (la chose) en laquelle elle inhère vient de la particularité (inhérente à cette chose) ».
3. VP III *sambandha°* 17-19 *sambandhasyāviśiṣṭatvānna cātra niyamo bhavet / tasmācchabdārthayor naiva[m] sambandhaḥ parikalpate // adṛṣṭavṛttilābhena yathā saṃyoga ātmanaḥ / kva cit svasvāmiyogākhyo'bhede'nyatrāpi sa kramaḥ // prāptiṃ tu samavāyākhyāṃ vācyadharmātivartinīm / prayoktā pratipattā vā na śabdair anugacchati // avācyam iti yad vācyaṃ tad avācyatayā yadā / vācyam ityavasīyeta vācyam eva tadā bhavet // athāpyavācyam ityevaṃ na tad vācyam*

est déterminée comme douteuse en tant qu'elle dépend de son objet, si (sa nature douteuse) n'est pas rejetée, il n'y a pas d'autre doute relatif à sa nature à elle. Quand, dans une connaissance sûre, la certitude est prise comme certitude, alors la connaissance est déterminée avec sa propriété (de dépendance par rapport à son objet). Quand je dis : « Tout ce que je dis est faux », cette phrase (en tant que telle) n'est pas ce que je veux exprimer (i.e. elle n'est pas incluse dans l'objet de mon affirmation), car, si elle exprime quelque chose de faux, l'objet de son affirmation n'est pas connu. Ce qui fonctionne en tant qu'expressif n'est pas ce qui est à exprimer. Et cela n'est pas l'objet à connaître par quoi autre chose au même moment est connu. Quand on dit : « La proposition (à démontrer) n'est pas moyen de preuve », cette proposition elle-même n'est pas ce qui est exprimé (par elle-même). De même aucune propriété d'une (phrase énoncée) n'est connue (par elle-même). Puisqu'il n'y a jamais fonction de la fonction, on ne saurait en aucun cas rencontrer ni contradiction ni régression à l'infini. De même qu'il y a une convenance sans commencement entre les organes des sens et leurs domaines respectifs, de même la relation entre les paroles et leurs objets est une convenance sans commencement ».

L'articulation de la pensée est la suivante : si l'on veut se contenter de la seule relation d'inhérence de tous les mots dans l'*ākāśa* (par l'intermédiaire de laquelle tous les mots seraient en contact avec les objets, puisque les substances sont en contact avec l'éther, les qualités inhérentes aux substances et les genres inhérents aux substances et aux qualités), rien ne pourra délimiter la relation particulière de tel objet avec tel mot. Le Vaiśeṣika fait alors appel à sa notion d'*adṛṣṭa*, de « (cause) invisible » qui viendrait délimiter cette

pratīyate | vivakṣitāsya yāvasthā saiva nādhyavasīyate || tathānyathā sarvathā ca yasyāvācyatvam ucyate | tatrāpi naiva sāvasthā taiḥ śabdaiḥ pratiṣidhyate || na hi saṃśayarūpe'rthe śeṣatvena vyavasthite | avyudāse svarūpasya saṃśayo'nyaḥ pravartate || yadā ca nirṇayajñāne nirṇayatvena nirṇayaḥ | prakramyate tadā jñānaṃ svadharmeṇāvatiṣṭhate || sarvam mithyā bravīmīti naitad vākyaṃ vivakṣyate | tasya mithyābhidhāne hi prakrānto'rtho na gamyate || na ca vācakarūpeṇa pravṛttasyāsti vācyatā | pratipādyaṃ na tat tatra yenānyat pratipādyate || asādhikā pratijñeti neyam evābhidhīyate | yathā tathāsya dharmo'pi naiva kaścit pratīyate || vyāpārasyāparo yasmānna vyāpāro 'sti kaścana | virodham anavasthāṃ vā tasmāt sarvatra nāśrayet || indriyāṇāṃ svaviṣayeṣvanādir yogyatā yathā | anādir arthaiḥ śabdānāṃ sambandho yogyatā tathā ||

On se défend mal de l'impression que Bhartṛhari raisonne et fait raisonner le Vaiśeṣika à la manière d'un Mādhyamika. Ce qui ne l'empêche pas de rester brahmane. D'autre part, on reconnaît entre autres le célèbre argument du menteur. Il est évidemment raisonnable de supposer une influence indirecte, arrivée jusqu'à Bhartṛhari sans doute à travers le bouddhisme ; mais le traitement qu'il reçoit ici enlève beaucoup d'intérêt à la question de savoir s'il est venu des Grecs ou s'il est né sur le sol indien indépendamment de toute influence occidentale. Le moins que l'on puisse en dire est qu'il est complètement « brahmanisé », complètement dépouillé de son caractère d'aporie logique.

relation d'inhérence à l'intérieur de l'*ākāśa* (substance d'étendue infinie), tout comme les mérites des vies antérieures, le *karman*, délimitent le contact de l'*ātman* (également d'étendue infinie) avec un corps localisé. Bhartṛhari change alors son angle d'attaque : cette inhérence qui est précisément destinée à unir des choses qui sont inséparables, que l'on ne voit jamais séparées, telles que substance et qualité, substance et action, substance ou qualité et genre correspondant, elle est quelque chose dont on ne peut pas parler : autant dire qu'elle n'existe pas. Mais le Vaiśeṣika essaie d'un piège logique (*chala*) : si vous dites qu'elle est inexprimable, vous l'exprimez d'une certaine manière, au moins en tant qu'inexprimable ; ce qui reviendrait à dire qu'elle existe quand même. C'est alors que Bhartṛhari réfute l'argument en se servant d'une série d'exemples qui, de notre point de vue, sont absolument hétérogènes : nous récuserions simplement les deux premiers en reconnaissant que l'on peut douter de son doute et que la certitude n'a pas de rapport logique avec la vérité. Quant au paradoxe du menteur qui, chez nous, a fait écrire des volumes et proposer bien des solutions avant que l'on arrive à dire que la proposition n'avait pas de sens [1], il est mis sur le même plan que l'exemple suivant qui peut être assimilé à l'énoncé d'un axiome : *pratijñā* est le terme technique pour désigner la proposition que l'on veut établir par un raisonnement à cinq parties. Dire qu'elle ne peut être moyen de preuve équivaut à exclure la pétition de principe. Or, pour tous ces exemples, Bhartṛhari propose une solution de même type et qui exclut d'ailleurs une mise en forme logique : à savoir la séparation rigoureuse de l'expression verbale ou signifiant et du signifié ainsi que leur corrélation obligatoire. Il n'y a pas expression d'une pensée à travers la parole, mais énonciation de la parole comme porteuse d'un sens déterminé que l'on cherche à exprimer. C'est l'ensemble parole-sens qui constitue la pensée, l'objet de la connaissance [2], et l'on ne peut faire que l'objet signifié soit à la fois lui-même plus la parole qui l'exprime et la connaissance dont il est l'objet, ou inversement que la parole soit à la fois elle-même et partie de ce qu'elle signifie : c'est moins la logique que la métaphysique qui s'y oppose. On a déjà vu l'auteur maintenir, contre les bouddhistes, la distinction entre la connaissance, la parole et l'objet de la parole. Si

1. Pour un exposé et une bibliographie sommaires du paradoxe du menteur aux différentes époques, cf. entre autres I. M. Bocheński *A History of Formal Logic* p. 130 ss., 239 sqq., 389 sqq. ; Benson Mates, *Stoic Logic* p. 84 ; W. et M. Kneale, *The Development of Logic*, pp. 16, 656 sqq.

2. Cf. VP III *sambandha*° 1 *jñānam prayoktur bāhyo'rthaḥ svarūpaṃ ca pratīyate | śabdair uccaritais teṣāṃ sambandhaḥ samavasthitaḥ ||* « Par les paroles qui sont énoncées, on connaît la pensée de celui qui les emploie, l'objet extérieur et la forme propre (des paroles). La relation entre ces (trois termes) est complètement déterminée ».

les rôles sont confondus ou intervertis, c'est l'objectivité de la connaissance qui disparaît. L'idée n'est plus qu'une détermination purement intrinsèque de la connaissance. Elle n'a donc plus valeur de connaissance, car cette dernière en effet ne subsiste que si elle est connaissance d'un objet distinct d'elle-même, et il n'y a pas à proprement parler connaissance d'une connaissance.

Aussi bien l'argument utilisé par le Vaiśeṣika contre Bhartṛhari — à savoir que si la relation d'inhérence est inexprimable, elle est au moins exprimable en tant qu'inexprimable — est-il classé dans la catégorie des *chala*, des « pièges » utilisés dans les débats, et non parmi les fautes logiques que l'on peut reprocher à l'adversaire. Les *Nyāya-sūtra* en donnent une définition générale [1] « Le *chala*, c'est l'obstacle opposé à une proposition (de l'adversaire) par la possibilité d'une option *-vikalpa-* dans le sens », qui est ensuite spécifiée [2] : « Le *vākchala*, c'est former l'idée *-kalpanā-* d'un sens différent de celui que le locuteur vise, le sens étant exprimé sans rien qui le particularise. Le *sāmānya-chala*, c'est former l'idée d'un sens impossible, grâce au fait que le sens possible est uni à un genre trop extensif *-atisāmānya-*. L'*upacārachala*, c'est la négation du sens réel quand une option entre les propriétés (expressives respectivement du sens premier et du sens figuré) est indiquée (dans la proposition du locuteur) ». Quoique ces définitions soient données dans un ouvrage de logique et en termes de logique, le Naiyāyika semble bien aller dans le même sens que Bhartṛhari : on ne peut valablement réfuter une proposition en la détournant du sens que lui a donné son auteur et en vue duquel il s'est exprimé. Autrement dit, une proposition ne présente pas une structure logique en elle-même ; elle est inséparable de l'intention qu'a le locuteur de l'exprimer, et c'est en tant que telle qu'elle est objective, liée à un objet. Les trois termes : connaissance, parole, objet, doivent toujours être maintenus ensemble et distincts. Il est évident qu'une telle conception s'oppose à tout essai de formalisation.

Ainsi, toute l'argumentation de Bhartṛhari vise à maintenir un lien réel entre la connaissance, la parole et l'objet, et sa réfutation du Vaiśeṣika l'amène tout droit à l'affirmation que paroles et objets se correspondent depuis toute éternité par une sorte de convenance ou de coaptation naturelle. Il faut donc réconcilier ce profond « réa-

1. Nyā.sū. I 2 10 *vacanavighāto'rthavikalpopapattyā chalam* //

2. *Ibid.* 12-14 *aviśeṣābhihite'rthe vaktur abhiprāyād arthāntarakalpanā vākchalam // sambhavato'rthasyātisāmānyayogād asambhūtārthakalpanā sāmānyachalam // dharmavikalpanirdeśe'rthasadbhāvapratiṣedha upacārachalam //* Quoique la tradition ait vu dans l'argument du Vaiśeṣika ci-dessus rapporté un cas de *chala*, il ne semble pas qu'on puisse le classer, non plus que le paradoxe du menteur, dans aucune des espèces de *chala* ici distinguées (il se rapproche toutefois davantage du *sāmānyachala*). Cette constatation pourrait ajouter du poids à l'hypothèse de l'origine étrangère de ce type d'argument.

lisme » de la connaissance et du langage avec l'affirmation citée auparavant de l'absence de nécessité de la relation entre telle parole et tel objet. Il n'y a aucun doute que les deux extrémités de la chaîne plongent ensemble dans la métaphysique de l'auteur, et qu'il faut replacer à l'intérieur d'une même structure les déclarations les plus irréconciliables en apparence. Bhartṛhari part toujours de l'unité première des choses. A l'affirmation du début du *Brahmakāṇḍa*, qui fait découler l'univers de Śabdabrahman sous la triple forme des objets de jouissance, des sujets conscients et de la relation qui les unit, s'ajoute celle-ci [1] : « La parole et son objet, qui ne sont pas séparables, sont les divisions d'un seul et même être. En cet être purement intérieur (à la conscience) qu'est la parole principielle, (ils sont) toujours reliés comme ce qui met en lumière et ce qui est mis en lumière, comme effet et cause ». La correspondance est donc parfaite, tant entre la parole et ses objets mentaux à l'intérieur de la pensée qu'entre les paroles signifiantes et l'univers manifesté.

Sur un plan encore « phénoménologique », Bhartṛhari insiste d'abord sur la permanence qui caractérise les rapports de la parole et de l'objet, permanence qui est indépendante de la nature réelle et de l'existence ou de l'inexistence actuelle de l'objet externe : l'accent est mis encore une fois sur l'autonomie de la parole et sur le caractère propre de l'univers du discours [2] : « La parole est cause du sens, car ce dernier est produit par elle. Inversement, on connaît la parole (appropriée) à partir du sens qui est l'objet de la pensée *-buddhiviṣaya-*. Même quelque chose comme le fait de manger, que l'on pourrait croire impossible quand il s'agit d'un objet de pensée *-buddhyartha-*, lui aussi on le voit (apparaître) à partir du seul objet de pensée, une fois que cet objet de pensée est produit (à l'extérieur par la parole). Même dans ce qui est non-permanent, c'est la permanence qui est fixée comme signification. La non-permanence ou le pouvoir propre (des objets) n'est pas séparé de ce qui est permanent (en eux). Une disposition qui a un but visible ou invisible est produite dans un objet par la parole. Comment cela se ferait-il sans une relation (entre eux) ? Mais ce n'est pas une disposition de cette sorte que l'on observe nécessairement quand il s'agit d'objets signifiés, et ce n'est pas d'une telle

1. VP II 31*b*-32 *ekasyaivātmano bhedau śabdārthāvapṛthaksthitau // prakāśakaprakāśyatvaṃ kāryakāraṇarūpatā / antarmātrātmanas tasya śabdatattvasya sarvadā //*

2. VP III *sambandha*° 32-39 *śabdaḥ kāraṇam arthasya sa hi tenopajanyate / tathā ca buddhiviṣayād arthācchabdaḥ pratīyate // bhojanādyapi manyante buddhyarthe yad asambhavi / buddhyarthād eva buddhyarthe jāte tad api dṛśyate // anityeṣvapi nityatvam abhidheyātmanā sthitam / anityatvaṃ svaśaktir vā sā ca nityānna bhidyate // śabdenārthas[y]a saṃskāro dṛṣṭādṛṣṭaprayojanaḥ / kriyate so'bhisambandham antareṇa katham bhavet // nāvaśyam abhidheyeṣu saṃskāraḥ sa tathāvidhaḥ / dṛśyate na ca sambandhas tathābhūto vivakṣitaḥ // sati pratyayahetutvaṃ sambandha upapadyate / śabdasyārthe yatas tatra sambandho'stīti gamyate //*

relation que l'on veut parler. Puisque la parole devient cause de la connaissance d'un objet dans le cas où il existe une relation (entre eux), on infère de là que la relation existe. Jamais un homme n'aurait pu fabriquer cette relation d'un objet extérieur, permanent ou non, avec des mots dont la relation n'avait pas encore été fabriquée. Dans l'usage des objets des mots, il y a une autre existence *-sattā-* assumée par la pensée et qui montre leurs natures respectives à travers toutes les situations ».

On a ici l'équivalent chez Bhartṛhari de l'*apauruṣeyatva* du langage dans la Mīmāṃsā, mais conformément à l'économie générale du système, la relation permanente entre parole et objet est établie à l'intérieur même du monde mental et non plus entre une parole faite de phonèmes audibles et une chose extérieure. C'est parce qu'elle est dans la pensée qu'elle est permanente et pourvue d'une existence pure mentale (c'est-à-dire indépendante de sa manifestation actuelle dans le monde extérieur). Aussi n'y a-t-il pas d'inconvénient à parler d'une relation de causalité réciproque entre la signification et le signifiant [1], ce que la Mīmāṃsā se refusait à faire, parce que, pour elle, il n'y avait pas d'autre objet que la chose extérieure. Bhartṛhari, qui connaît lui aussi l'usage magique des formules, prévient toute confusion en précisant que ce n'est pas de cela qu'il parle. La supposition d'une *sattā* des objets mentaux est intéressante : on traduit par « existence », à cause de la signification habituelle du terme et qu'il s'agit bien de doter ces objets mentaux d'un être réel, quoique mental, pour pouvoir les manier. Mais le rôle attribué à cette *sattā* montre qu'on est très proche de l'idée d'essence : c'est elle en particulier qui assure la permanence de la *forme propre -ātmarūpa-*. Cependant, les deux idées d'être et d'essence sont confondues inextricablement [2] : « Une substance (transparente), comme par exemple le cristal de roche, de par son propre pouvoir entre en relation avec des supports de couleurs différentes en prenant leur couleur. De même aussi la parole, qui s'applique d'abord à cet être en général (assumé par la pensée), entre en relation (ensuite) avec des propriétés non-contradictoires et contradictoires. Ainsi, pour former l'idée de la négation en relation avec des choses à nier, la négation s'applique métaphoriquement aux choses

nitye'nitye'pi vācye'rthe puruṣeṇa kathaṃ cana / sambandho'kṛtasambandhaiḥ śabdaiḥ kartum na śakyate // vyapadeśe padārthānām anyā sattaupacārikī / sarvāvasthāsu sarveṣām ātmarūpasya darśikā // Le texte imprimé porte *śabdenārthastha* qui est clairement une faute typographique.

1. Cf. *Vākyapadīya* p. 58 et n. 1, où la *vṛtti* cite un passage du MBh relatif au pouvoir des conteurs.

2. VP III *sambandha*° 40-43, 45-46, 49-51 *sphaṭikādi yathā dravyam bhinnarūpair upāśrayaiḥ / svaśaktiyogāt sambandhaṃ tādrūpyeṇopagacchati // tadvacchabdo'pi sattāyām asyām pūrvaṃ vyavasthitaḥ / dharmair upaiti sambandham avirodhivirodhibhiḥ // evaṃ ca pratiṣedhyeṣu pratiṣedhaprakḷptaye / āśriteṣūpacāreṇa pratiṣedhaḥ pravartate // ātmalābhasya janmākhyā sattā labhyaṃ ca*

auxquelles on se réfère. Si ce que l'on appelle naissance est le fait d'accéder à son être propre *-ātman-*, si l'existence est ce qui doit être atteint et est atteint, d'où naît l'être *-sat-* ? Et comment le non-être vient-il à l'être ?... Pour permettre l'expression, ayant posé par la pensée *-upacarya-* l'agent, puis à nouveau (lui-même) en tant qu'objet (à atteindre), puis l'action qui l'a pour support, on a alors le fait d'être *-sattā-* (lit. « le fait d'être un être ») assumé par la pensée, et c'est à lui que peuvent s'appliquer les formes verbales personnelles.Mais il ne s'agit pas du fait d'être au sens premier (du terme) *-mukhya-*, car cela serait en contradiction avec la naissance.... C'est pourquoi, le fait d'être qui est sans contradiction dans des propriétés différentes et contradictoires, auquel chacun des mots se réfère pour faire connaître des choses contradictoires, qui ne comporte aucune différence de temps mais est déterminé par rapport à des choses dont le temps est différencié, et qui est posé par la pensée *-aupacārika-* comme cause du fonctionnement de tous les mots, aucun objet de mot n'est en dehors de lui. Et dans le *Bhāṣya* (de Patañjali) il est montré comme distinct de l'existence présente — *sampratisattā-* ».

labhyate / yadi sajjāyate kasmād athāsajjāyate katham // ... upacarya tu kartāram abhidhānapravṛttaye / punaśca karmabhāvena tāṃ kriyāṃ ca tadāśrayāṃ // athopacārasattaivaṃ vidheyās tatra lādayaḥ / janmanā tu virodhitvāt mukhyā sattā na vidyate // ... tasmād bhinneṣu dharmeṣu virodhiṣvavirodhinīm / virodhikhyāpanāyaiva śabdais tais tair upāśritām // abhinnakālām artheṣu bhinnakāleṣvavasthitām / pravṛttihetuṃ sarveṣāṃ śabdānām aupacārikīm // etāṃ sattām padārtho hi na kaścid ativartate / sā ca sampratisattāyāḥ pṛthag bhāṣye nidarśitā // Bhartṛhari fait allusion ici au commentaire de Patañjali sur le *asti* du *sūtra* de Pāṇini V 2 94 : *tad asyāstyasminniti matup* (« Le suffixe secondaire *matup* [*-mant,-vant*] est valable aux sens de : à qui appartient telle chose ; en qui, en quoi est telle chose », trad. L. Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, II, p. 98). En fait Patañjali rejette l'interprétation qui donnerait au verbe *asti* son sens fort : « il existe actuellement » par opposition à une existence passée ou future, et il emploie le terme *sampratisattā* pour désigner l'existence présente. Il rejette de même l'interprétation (différente) qui donnerait à *asti* le sens général d'exister — *sattā* —, car, dit-il, *na sattām padārtho vyabhicarati* : « il n'y a rien qui soit en dehors de l'existence » (MBh II 391 7). Son interprétation à lui montre bien qu'il pressent la valeur, non plus existentielle, mais copulative, du verbe être, mais il ne parle pas pour autant d'une existence « posée par la pensée » (MBh II 391 17 sqq.) : *idaṃ tarhi prayojanam astiyuktād yathā syād anantarādiyuktānmā bhūd iti / gāvo'syānantarāḥ gāvo'sya samīpa iti / atha kriyamāṇe'pyastigrahaṇa iha kasmānna bhavati gāvo'sya santyanantarāḥ gāvo'sya santi samīpa iti / asāmarthyāt / katham asāmarthyam / sāpekṣam asamartham bhavatīti / yathaiva tarhi kriyamāṇe'stigrahaṇe'sāmarthyād anantarādiṣu na bhavatyevam akriyamāṇe'pi na bhaviṣyati / astyatra viśeṣaḥ / kriyamāṇe'stigrahaṇe nāntareṇa tṛtīyasya padasya prayogam anantarādayo'rthā gamyante //* « Le but de (la mention de *asti* dans le *sūtra*) est le suivant : que (le suffixe *matup* intervienne) après un (terme) joint à *asti* et non après un (terme) joint à « tout à côté de », etc. comme dans : « les vaches qui sont tout à côté de lui », « les vaches qui sont près de lui » (i.e. en ce cas, on ne pourra pas dire de lui qu'il est *gomān*, « possesseur de vaches » — Mais, même si l'on fait mention de *asti* ici, pourquoi cela ne signifierait-il pas : « les vaches qui *sont* tout à côté de lui, les vaches qui *sont* près de lui » ? — Parce que (l'expression verbale) n'a pas la capacité (d'exprimer cela). — Comment n'en a-t-elle pas la capacité ? — Ce qui requiert autre chose (pour signifier)

Sat est un être particulier donné, *sattā* est le genre auquel il appartient, non pas seulement en tant qu'il existe mais en tant qu'il est lui-même *-ātman-*. Cependant, *sattā* reste bien le fait d'être ou d'exister en général, posé par la pensée et grâce auquel on peut dépasser l'existence actuelle et instantanée. Et s'il est finalement possible de dire d'un être qu'il naît, c'est parce que cela n'exprime qu'un fait de perception qui en soi est contradictoire, mais qui est de l'ordre de la manifestation et non pas de l'ordre de l'être. Autrement dit, la pensée doit reconstituer l'ordre de l'être où *sattā* est immuable et indifférenciée [1] pour exprimer des faits empiriques contradictoires. L'existence mentale n'est pas simplement le mode d'existence du concept, c'est la reconstitution dans la pensée de la liaison ontologique entre l'Etre et sa manifestation. On a déjà vu que l'être et le non-être tels qu'ils apparaissent dans la manifestation appartiennent au même être en général *-sattā-* [2]. A ces deux *śakti*, « pouvoirs » de l'être qui se manifeste, correspondent les capacités expressives de la parole [3] : « C'est à elle seule (la parole principielle qui réside à l'intérieur) qu'appartiennent les deux capacités distinctes d'(exprimer) l'être et le non-être. (Ces dernières) qui sont simultanées apparaissent successives quand elles sont fondées sur l'usage empirique ». D'autre part, si Bhartṛhari fait appel ici à une « existence posée par la pensée » pour expliquer l'application de la parole au plan empirique, on a déjà vu que, dans un autre contexte, il parle au contraire de la non-existence antérieure fondée sur un état de la pensée [4] : « La non-existence antérieure à la naissance est fondée sur un état de la pensée. (L'être) devient alors agent de la naissance comme un autre être réel (est agent d'une action) ». Ici, c'est la perception qui nous trompe en nous faisant croire que l'être particulier qui naît n'existait pas auparavant : l'être empirique n'est lui-même possible que parce qu'il est la manifestation de l'Etre, ou de l'être en général *-sattā-*, comme le confirme aussi ce texte déjà cité [5] : « Par la relation des (choses) réelles (actuellement)

n'a pas la capacité. Or, si *asti* n'est pas mentionné, on n'aura pas la même absence d'expression du sens de « tout à côté de », etc. par incapacité (des termes à l'exprimer) que lorsqu'on fait mention de *asti*. Voici la différence : si l'on fait mention de *asti*, le sens de « tout à côté de », etc. n'est pas connu sans que l'on fasse usage d'un troisième mot (*anantara*, etc.) ».

Autrement dit, la mention de *asti* suffit à déterminer la relation entre *tad* et *asya*. Une fois de plus, Bhartṛhari substitue sa métaphysique à celle du Maître, mais, en posant son existence mentale pour tous les objets, il s'éloigne de la distinction qu'essaie de faire Patañjali entre la copule et le sens existentiel du verbe être.

1. Cf. VP III *jāti*° 33 sqq. Cf. ci-dessus p. 303.
2. Cf. entre autres VP III *jāti*° 38-39, ci-dessus p. 290.
3. VP II 33 *tasyaivāstitvanāstitvasāmarthye samavasthite | akrame kramanirbhāse vyavahāranibandhane ||*
4. VP III *sādhana*° 105, cf. le texte ci-dessus p. 289.
5. VP III *kāla*° 112-113*a*, cf. le texte ci-dessus p. 289.

-sat- avec les organes des sens, c'est le fait d'être *-sattā-* seul qui est particularisé par la différenciation. Car l'activité courante — *vyavahāra* (= à la fois perception et langage appliqués au domaine empirique) — se fonde sur autre chose que les choses en elles-mêmes. Quant au fait d'être *-astitva-* de la chose elle-même *-vastumātra-*, il est appréhendé par la pensée ». Si donc Bhartṛhari distingue la *sattā* objective, l'être en général comme englobant la totalité de l'univers manifesté, de la *sattā* posée par la pensée pour y différencier les objets, la seconde n'est que la réplique de l'autre, et la pensée discursive dans son rapport à l'être de la pensée, c'est-à-dire à la Parole principielle, est l'homologue de l'univers manifesté par rapport à Śabdabrahman. Quoiqu'absolument requise pour l'activité de l'homme, elle pose des différenciations qui ne peuvent correspondre à l'être réel des choses.

Ainsi doit-on arriver à cette conclusion que la pensée, en s'appliquant au donné empirique, se livre à une activité inférieure, qui ne peut représenter le plus haut degré de la connaissance. Aussi bien est-ce là une affirmation longuement explicitée dans la Section de la Relation [1] : « L'usage empirique (de la parole) *-vyavahāra-* prend la forme d'une partie d'un (objet lui-même) partiel, ou d'une élucidation à l'aide d'autre chose (que la chose elle-même) ou d'une erreur, ou d'une non-existence. La connaissance produite par la désignation est comme la connaissance qui naît des objets et qui est affectée de l'existence (d'une chose) qu'on lui surimpose par suite du caractère défectueux de l'organe sensoriel. Le mot, fondé qu'il est sur une idée qui a l'apparence d'un objet partiel, exprime un objet qui se trouve élucidé par une autre forme et non par la sienne propre. L'enfant et le savant, quand ils restent sur le plan empirique (externe) *-laukika-* avec explications et désignations, sont semblables sous le rapport de la connaissance et de l'expression par la parole. La pureté de la connaissance, qui est sans support, c'est le fait d'avoir pour forme la totalité des objets ; c'est pour cette même raison que certains disent de la pureté suprême (de la connaissance) qu'elle est sans forme. En effet, pour la connaissance, le fait de se revêtir des formes extérieures est quelque chose qui la trouble. C'est comme une souillure pour elle qui naît de cette

1. VP III *sambandha*° 52-59 *pradeśasyaikadeśam vā parato vā nirūpaṇam | viparyayam abhāvaṃ vā vyavahāro'nuvartate || yathendriyasya vaiguṇyāt sattādhyāropavān iva | jāyate pratyayo'rthebhyas tathaivoddeśajā matiḥ | akṛtsnaviṣayābhāsaṃ śabdaḥ pratyayam āśritaḥ | artham āhānyarūpeṇa svarūpeṇānirūpitam || rūpaṇavyapadeśābhyāṃ laukike vartmani sthitau | jñānam pratya[bh]ilāpaṃ ca sadṛśau bālapaṇḍitau || sarvārtharūpatā śuddhir jñānasya nirupāśrayā | tato'pyasya parāṃ śuddhim eke prāhur arūpikām || upaplavo hi jñānasya bāhyākārānupātitā | kāluṣyam iva tat tasya saṃsarge vyatibhedajam || yathā ca jñānam ālekhād aśuddhau vyavatiṣṭhate | tathopāśrayavān arthaḥ svarūpād viprakṛṣyate || evam arthasya śabdasya jñānasya viparyaye | bhāvābhāv[ā]vabhedena vyavahārānupātitau ||* Les deux corrections apportées au texte sont dues à d'évidentes erreurs typographiques.

irruption (en elle) quand elle est unie (à ces formes extérieures). De même que la connaissance se trouve dans un état d'impureté de par la marque imprimée (en elle des formes extérieures) *-ālekha-*, de même l'objet pourvu de support est séparé de sa forme propre. L'objet, la parole et la connaissance étant ainsi autres (qu'ils ne sont en réalité), l'existence et la non-existence passent dans l'usage courant sans qu'on les différencie ».

Très évidemment, on retrouve ici exprimé le point de vue moniste selon lequel toute analyse pratiquée dans le continu réel éloigne de la vérité, c'est-à-dire de la correspondance parfaite entre la pensée et son objet : toute la difficulté de cette Section de la Relation vient de ce que Bhartṛhari est supposé commenter le passage du MBh concernant la relation entre le *mot* et son objet, alors que pour lui, la véritable correspondance ne peut être entre un mot et son objet mais entre une phrase entière et un objet complexe. Mais cette correspondance elle-même n'est parfaite qu'avant toute énonciation, quand la pensée est encore purement intuitive et globale, quand elle n'est pas encore communicable. Dès que l'on reçoit la parole de l'extérieur ou qu'on l'exprime, on se sert de mots qui défigurent la réalité dans la mesure où on ne les oublie pas pour accéder à l'intuition pure. C'est là le sens de cette autre relation entre la parole et son objet que Bhartṛhari distingue à côté de la relation de causalité réciproque. Après avoir dit en effet qu'il y a entre la parole et son objet une convenance qui a toujours existé, il ajoute que cette convenance est connue par une « convention », c'est-à-dire de l'extérieur [1] : « La connaissance de cette convenance (se fait) par une convention *-samaya-*, comme par exemple, celle de la relation entre une mère et son fils ». Bhartṛhari a tenu ici à garder le terme même employé par les Naiyāyika pour désigner le caractère artificiel de la relation entre la parole et son objet, en regard du terme même qui paraît désigner une appropriation naturelle du mot à l'objet et de l'objet au mot. On a vu d'ailleurs qu'il refusait toute fabrication du langage comme la Mīmāṃsā. Mais l'exemple qu'il donne ici est éclairant : la relation entre une mère et un fils est tout à fait « naturelle » ; personne ne l'a établie de l'extérieur ; cependant, on doit m'apprendre qu'ils sont respectivement mère et fils pour que je connaisse cette relation naturelle. C'est d'ailleurs la même idée que le *Śābarabhāṣya* exprimait en disant que l'enfant apprend le langage en observant l'usage des adultes *-vṛddhavyavahāra-*, et il y voyait une preuve que le langage n'avait pas de créateur et qu'il avait toujours existé comme un double naturel des choses. Mais Bhartṛhari, on l'a vu, refuse l'idée que l'on puisse apprendre l'usage de la parole purement de l'extérieur ; l'on pourrait

1. VP III *sambandha°* 31*b* *samayād yogyatāsaṃvinmātāputrādiyogavat* ||

même, sans trop forcer sa pensée, lui faire dire que l'on n'apprend jamais que ce que l'on sait déjà. Cependant, il est aisé de prévoir que pour lui, tout le problème de l'apprentissage réside dans le passage de la parole purement interne et intuitive à l'usage externe et appliqué au donné empirique.

Il est normal que le *kāṇḍa* II, consacré à la théorie de la phrase, nous apporte quelques précisions supplémentaires sur la manière dont se fait ce passage, en relation avec les problèmes posés par la grammaire [1] : « Si l'objet en relation avec lequel un terme est utilisé disparaît, l'usage de ce (terme) cesse... On ne voit plus le mot *gauḥ* — « vache » — fonctionner quand il y a séparation d'avec le genre (de l'objet vache), comme on le voit, même s'il manque des poils ou un sabot (à l'animal). C'est pourquoi, étant donné qu'on a (aussi) par un mot la connaissance d'un objet (seulement) possible, c'est l'objet qu'on ne trouve jamais séparé (du mot) qui lui est corrélatif... Ces mots dont la relation (avec leur objet) est permanente et dont le pouvoir (expressif) est connu à l'état séparé, on distingue leur objet par concordance et différence ». De même que le mot est isolé de la phrase par concordance et différence, son objet est aussi distingué de la même manière de son contexte. L'exemple du mot « vache » pourrait faire penser qu'il s'agit d'isoler l'essentiel — le genre — de l'accidentel. Mais on est encore ici dans la problématique traditionnelle de la grammaire : on pourrait d'ailleurs se demander si une vache qui n'aurait pas de poils ou qui serait sans sabots serait encore une vache.

Visiblement il s'agit d'autre chose : la *jāti* est ici la condition d'application ou de fonctionnement *-pravṛttinimitta-* du mot. On se rappelle que Patañjali distingue les *jātiśabda*, mots qui dénotent les espèces d'êtres, les *guṇaśabda*, mots qui dénotent des qualités, les *kriyāśabda*, mots qui dénotent des actions, et les *yadṛcchāśabda*, noms propres ou mots qui s'appliquent au hasard [2]. Pour lui, ces catégories de choses sont clairement reconnaissables ; en particulier, la *jāti*, sur laquelle il revient à plusieurs reprises, l'est par la « forme spécifique » *-ākṛti-* ou le patronyme. Aussi les trois premières catégories sont posées comme les *pravṛttinimitta* ou conditions d'application des termes correspondants substantifs, adjectifs et verbes, tandis que le nom propre n'a pas de *pravṛttinimitta* et s'applique « au hasard » ou « à volonté » *-yadṛcchā-*. C'est cette condition de fonctionnement des mots, en l'absence de laquelle on n'emploie pas le mot, qu'il appelle

1. VP II 162, 164-165, 168 *yenārthenābhisambaddham abhidhānam prayujyate | tadarthāpagame tasya prayogo vinivartate || ... yathā romaśaphādīnāṃ vyabhicāre'pi dṛśyate | gośabdo na tathā jāter viprayoge pravartate || tasmāt sambhavino'rthasya śabdāt sampratyaye sati | adṛṣṭaviprayogo'rthaḥ sambandhitvena vartate || ... ye śabdā nityasambandhā viveke jñātaśaktayaḥ | anvayavyatirekābhyāṃ teṣām artho vibhajyate ||*

2. MBh ad I 1 2, I 19 20, cf. ci-dessus p. 49.

ailleurs le *svārtha*, le « sens » ou « l'objet propre ». Mais il doit reconnaître en même temps que l'expressivité du mot ne saurait se limiter au *svārtha* si la parole doit être intelligible : la discussion à ce sujet s'élève à propos du *sūtra* V 3 74 de Pāṇini : *kutsite* (qu'il faut lire avec les *sūtra* 70-71 qui précèdent), « (les suffixes secondaires *ka* et *akac* sont valables) quand il s'agit de noter quelqu'un ou quelque chose de manière péjorative »[1]. Quelqu'un fait observer à juste titre que l'on pourrait comprendre le *sūtra* comme prescrivant l'addition de *ka* à *kutsita*, ce qui donnerait *kutsitaka* : n'est-il pas dit que les règles de grammaire s'appliquent à la forme propre des mots prise comme objet ? Or ici, le *sūtra* vise, non la forme du mot *kutsita*, mais ce qui est dénoté par lui. De plus, il se présente comme un adjectif dont le *svārtha*, l'objet propre, serait une qualité : « méprisable ». En fait, on sait déjà qu'un adjectif est compris comme exprimant la chose pourvue d'une qualité et non la seule qualité. Mais ici Patañjali donne une règle plus générale et qui s'applique à tous les termes déclinables[2] : « Le mot isolé, après avoir exprimé son objet propre (i.e. un genre, une qualité ou une action), exprime la substance qui lui est inhérente, et dans l'expression de (la substance) inhérente, (il inclut) aussi le genre, le nombre et la désinence casuelle. Quand il fait appel à la totalité de l'être (de l'objet), le (mot), terminé par une désinence casuelle, en exprimant ces particularités, s'applique à la dépréciation de choses agréables, etc. ».

Au *kṛtsnam ātmānam* de Patañjali fait écho le *akṛtsnaviṣayābhāsam* de Bhartṛhari (ci-dessus p. 429) : lorsque le mot « vache » exprime la *jāti* « vache », il n'exprime qu'un aspect de son objet, celui qui en est inséparable en toutes circonstances et ne varie pas. Le procédé empirique (la méthode de concordance et différence) par lequel on arrive à déterminer cet élément invariant n'enlève rien, au contraire, à la permanence de la relation entre le mot et cet objet partiel. Le *pravṛttinimitta* n'est d'ailleurs pas un élément obligatoire pour que cette relation soit permanente et nécessaire. Il l'est d'autant moins qu'il est

1. Pā.sū. V 3 74, trad. L. Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, II, p. 112.

2. MBh II 424 4 sqq. *svārtham abhidhāya śabdo nirapekṣo dravyam āha samavetam | samavetasya ca vacane liṅgaṃ vacanaṃ vibhaktiṃ ca || abhidhāya tān viśeṣān apekṣamāṇaśca kṛtsnam ātmānam | priyakutsanādiṣu punaḥ pravartate'sau vibhaktyantaḥ ||* La *vṛtti* du *Brahmakāṇḍa* I 26 reprend cette idée, mais, semble-t-il, en faisant un contre-sens sur la pensée de Bhartṛhari : Harivṛṣabha dit que la parole n'est jamais séparée de la totalité de son sens, sinon elle ne pourrait pas l'exprimer avec tous ses facteurs, puisqu'elle est prononcée une seule fois. Mais l'auditeur comprend le sens en faisant varier l'ordre et l'importance des facteurs énumérés par Patañjali (Cf. *Vākyapadīya* p. 69). Une telle interprétation serait digne d'un padavādin, d'un partisan des mots, alors que la conclusion, pour Bhartṛhari, est la négation de l'expressivité séparée de chaque mot à l'intérieur de la phrase : il veut montrer qu'en fait le mot en tant que tel est bel et bien isolé de la totalité de son objet.

devenu un élément indéfinissable, inclassable dans une catégorie donnée du réel. C'est simplement l'élément commun à des perceptions différentes, et il semble bien que cet élément commun n'est lui-même isolé du contexte que grâce à l'exercice de la parole : comment maintenir, par exemple, à la suite de Patañjali, que la qualité est ce qui particularise, si elle est connue comme un élément commun que dénote un même terme ? Aussi est-il logique de voir Bhartṛhari introduire la même nécessité dans la relation entre les noms techniques de la grammaire et leurs objets, ou les noms propres et les individus qui les portent[1] : « La restriction des noms *-saṃjñā-* à (un être ou une chose) dénommée particulière est faite en vue de la communication par la parole *-vyavahāra-* ; mais la relation (entre le nom et son objet) est tout aussi permanente *-nitya-* quand il s'agit de « Ḍittha » (nom propre) par exemple que lorsqu'il s'agit de « vache ». Dans la grammaire aussi, la relation des (noms techniques) tels que *vṛddhi* (avec leurs objets) consiste en une délimitation du pouvoir expressif (des termes) et elle est aussi peu artificielle que (la relation) entre ce qui particularise *-viśeṣaṇa-* et le sujet particularisé *-viśeṣya-*. Un nom de l'usage courant, en se fondant sur sa forme propre, fonctionne tantôt quand une condition (d'application) *-(pravṛtti-) nimitta-* existe, tantôt même quand il n'y a pas de condition (d'application) ».

Il faut en fait se demander si la notion même de *pravṛttinimitta* ne devient pas une pure survivance dans la pensée de Bhartṛhari, ou du moins dans l'expression qu'il donne de sa doctrine : ce qui apparaît dans le texte juste cité, c'est qu'il y a toujours une relation de même nature entre le mot et son objet que l'on apprend par l'usage, quelle que soit la nature du mot ou celle de l'objet ; mais cette délimitation intervient comme une délimitation empirique dans le pouvoir expressif global de la parole totale (la phrase, ou même l'*āgama* résidant en chaque homme et structurant sa conscience). Quand il reprend l'exemple du mot « vache » qui ne s'applique que là où la *jāti* « vache » existe, il parle encore à la manière de Patañjali. Pour lui, en effet, il y a aussi une *jāti* de l'individu Ḍittha qui est ce qui assure son identité à travers les moments du temps, comme il y a une *jāti* qui rapproche simultanément divers individus en différents points de l'espace et qui permet de les nommer du même nom. Mais cet élément commun, seul aspect du réel auquel peuvent s'accrocher la pensée discursive et la parole exprimée, est isolé au prix d'un appauvrissement du réel et de la pensée. Cependant, en tant que gram-

1. VP II 369-371 *vyavahārāya niyamaḥ saṃjñānāṃ saṃjñini kva cit | nitya eva tu sambandho ḍitthādiṣu gavādivat || vṛddhyādīnāṃ ca śāstre'smiñchaktyavacchedalakṣaṇaḥ | akṛtrimo'bhisambandho viśeṣaṇaviśeṣyavat || saṃjñā svarūpam āśritya nimitte sati laukikī | kā cit pravartate kā cinnimittāsannidhāvapi ||*

mairien, notre philosophe doit garder la classification des mots que lui transmet la tradition. Il se borne à en transformer la signification épistémologique [1].

L'expression employée : *śaktyavacchedalakṣaṇa abhisambandha* (« relation qui consiste en une délimitation du pouvoir expressif »), est par elle-même révélatrice du caractère purement empirique du découpage ainsi effectué par les mots tant dans l'étoffe du réel que dans celle de la parole. Elle est à rapprocher d'un vers déjà cité et d'un autre qui semble lui répondre, quoiqu'il en soit largement séparé [2]. « Du fait qu'un objet (un sens) peut être tout ou n'être rien, c'est la parole qui est déterminée comme seul fondement (de l'intention de celui qui parle) parce que ses pouvoirs sont complètement fixés » et « L'idée que l'on forme régulièrement d'une action etc., d'un seul et même objet qui est sans pouvoir ou qui a tous les pouvoirs, se forme uniquement grâce aux mots *-śabda-* ». C'est donc bien l'exercice de la parole seul qui forme des unités discontinues dans l'unité du flux du réel perçu comme dans l'unité de la parole intuitive : l'objet a tous les pouvoirs en tant qu'il est relié à la totalité de l'univers par le dynamisme de la manifestation aussi bien que dans son être propre, ou il n'en a aucun si l'on constate son absence. Inversement, la parole qui, prise globalement au plan de l'intuition, signifie la totalité des significations [3] — c'est-à-dire a le pouvoir *-śakti-* de tout exprimer, est restreinte, au plan de l'expression externe, à des significations particulières [4].

Aussi le problème des significations première et seconde, ou littérale et figurée *-mukhya-gauṇa-* de chaque mot est-il pour Bhartṛhari un problème facile à résoudre : si l'on accorde une importance primordiale à la présence d'un *pravṛttinimitta* pour que l'emploi d'un mot soit possible, — en particulier à la présence d'un genre, puisque le problème pour la Mīmāṃsā se posait surtout pour les substantifs —, la question de savoir comment un mot s'applique de façon figurée à autre chose qu'à son objet propre est épineuse. Bhartṛhari au contraire peut trouver une réponse en s'inspirant du modèle qu'il a construit pour

1. Il fait de même dans des questions d'herméneutique, où il raisonne comme s'il acceptait les catégories du Vaiśeṣika (cf. en particulier VP II 76 sqq., III *jāti*° 78-79), ce qui pourrait montrer que ces catégories débordaient largement le Vaiśeṣika.

2. VP II 441 *sarvātmakatvād arthasya nairātmyād vā vyavasthitam / atyantayataśaktitvācchabda eva nibandhanam // Ibid.* 133 *aśakteḥ sarvaśakter vā śabdair eva prakalpitā / ekasyārthasya niyatā kriyādiparikalpanā //*

3. Qui n'est pas la totalité de l'univers : la pensée structurée par l'*āgama* est la connaissance de l'ensemble des conduites que l'être vivant a à tenir dans sa vie empirique ; elle n'est pas la connaissance de l'univers lui-même.

4. Resterait à déterminer le rapport de cette théorie de la dénotation du mot avec la notion bouddhiste d'*apoha*. Il est clair que l'idée de Bhartṛhari évoque l'*apoha* plus que la conception mīmāṃsiste du pouvoir expressif du mot.

expliquer la relation du mot à son objet propre [1] : « De même qu'un individu porteur de fanon, etc., est exprimé par le mot « vache », ce même mot « vache » s'applique aussi à un Bālhīka. Du même mot qui a tous les pouvoirs et de multiples propriétés, on dit qu'il a son sens premier ou son sens figuré selon la différence de fréquence dans l'emploi *-prasiddhi-*.... Pour celui qui considère que la forme propre des paroles fonctionne (pour exprimer) la forme propre de l'objet, alors c'est la forme de la phrase qui fonctionne (pour exprimer) l'objet de la phrase, car elle ne dépend de rien d'autre (pour cela). Ceux qui reconnaissent qu'un seul mot peut avoir plusieurs sens, l'idée du sens premier et du sens figuré se forme par la plus ou moins grande fréquence de l'emploi. Selon d'autres, le mot qui dépend (pour la détermination de son sens) du but et du contexte, ou qui est associé à d'autres mots, ce mot fait connaître un sens figuré. Le mot dont le sens est bien connu *-prasiddha-* quand on le prononce à l'état isolé est un mot (qui a son sens) premier, et il dépend de sa seule forme. Tandis que celui qui est employé avec un autre et comme avec peine, on juge qu'il n'est pas bien connu et qu'il s'applique au sens figuré (ou : à un objet secondaire) ». Il n'y a donc pas d'hétérogénéité entre le fonctionnement du sens premier et celui du sens figuré. En particulier, ce dernier n'a pas de rapport défini avec le premier qui le ferait dépendre de lui : c'est encore la méthode de concordance et de différence assortie d'une sorte d'évaluation statistique de l'usage qui distingue un sens premier d'un sens figuré. Mais on ne se pose pas la question de savoir si la relation entre le mot et le sens figuré est moins naturelle que la relation du mot avec le sens premier.

Tous ces développements — qui sont inclus dans le *Vākyakāṇḍa* où Bhartṛhari veut montrer que le sens de la phrase ne retient pas plus le sens des mots que la forme de la phrase ne retient la forme

1. VP II 254-255, 264-268 *yathā sāsnādimān piṇḍo gośabdenābhidhīyate / tathā sa eva gośabdo vāhīke'pi vyavasthitaḥ // sarvaśaktes tu tasyaiva śabdasyānekadharmaṇaḥ / prasiddhibhedād gauṇatvaṃ mukhyatvaṃ copavarṇyate //... arthasvarūpe śabdānāṃ svarūpavṛttim icchataḥ / vākyarūpasya vākyārthe vṛttir anyānapekṣayā // anekārthatvam ekasya yaiḥ śabdasyānugamyate / siddhyasiddhikṛtā teṣāṃ gauṇamukhyaprakalpanā // arthaprakaraṇāpekṣo yo vā śabdāntaraiḥ saha / yuktaḥ pratyāyayatyarthaṃ taṃ gauṇam apare viduḥ // śuddhasyoccāraṇe svārthaḥ prasiddho yasya gamyate / sa mukhya iti vijñeyo rūpamātranibandhanaḥ // yas tvanyasya prayogeṇa yatnād iva niyujyate / tam aprasiddham manyante gauṇārthābhiniveśinam //* Le vers 267 est attribué par l'auteur de la *vṛtti* du *kāṇḍa* II, puis par Helārāja, à l'auteur du *Saṅgraha*. Il représente donc une explication traditionnelle autorisée, que Bhartṛhari cherche à rapprocher de la sienne. Le terme *prasiddhi*, que j'ai traduit par « fréquence de l'emploi », signifie en réalité « le fait d'être bien connu, bien établi dans l'usage courant ». C'est plutôt le résultat de la fréquence de l'emploi que cette fréquence elle-même. *Bālhīka* est le nom d'une population du N.O. de l'Inde qui avait une réputation analogue à celle des Béotiens chez les Grecs. Il faudrait ici traduire le mot *gauḥ* par « bœuf » pour rendre approximativement la nuance. C'est un exemple de sens figuré couramment employé.

des mots (et le vers 264 cité ci-dessus est caractéristique à cet égard) — concourent en effet à donner une valeur particulière à la relation entre le mot et son objet, d'une manière générale entre les paroles qui restent discursives et leurs objets. Si « naturelle » soit-elle, cette relation à elle seule ne peut prétendre donner une connaissance suffisante des objets dénotés par les mots parce que la connaissance obtenue est trop partielle et qu'elle introduit une délimitation dans l'indifférencié. Nommer ne suffit pas à faire connaître ; ce qui est normal si la vraie connaissance est intérieure et intuitive par opposition à la pensée discursive qui s'exprime dans la parole [1] : « Le mot indique la chose, il n'exprime pas ce à quoi elle sert. Le pouvoir propre des objets des mots, ce n'est pas par le (mot) qu'on peut être mis en contact (avec lui)... Les objets des mots sont déterminés à partir d'un trait indicatif *-lakṣaṇa-*, non d'après la chose elle-même *-vastu-*. Or, ces mêmes objets, c'est à partir de ce à quoi ils servent que, d'une manière ou d'une autre, on s'y attache ». A l'arrière-plan est toujours l'idée que c'est la phrase complète qui donne la connaissance, non les mots, puisque le vers suivant ajoute [2] : « La relation qu'il y a dans l'objet d'une phrase, son être ne réside nulle part. Mais dans l'usage courant*-vyavahāra-* on dit qu'il est constitué par les objets des mots ». La relation ne réside nulle part parce qu'elle n'existe pas : le sens de la phrase est un et indifférencié. C'est lui qui exprime la chose elle-même *-vastu-*, et cette expression de la chose, qui en donne une connaissance intuitive vraie, c'est essentiellement l'expression de ses pouvoirs, de ce à quoi elle sert dans une action complexe, et non la détermination d'une essence qui la constituerait ce qu'elle est : l'intuition *-pratibhā-* n'est-elle pas en effet la connaissance de ce qu'il y a à faire tel que l'enseigne le Veda ?

D'un certain point de vue, on pourrait penser que, par ce long détour, Bhartṛhari arrive à un résultat très voisin de celui de la Mīmāṃsā : à savoir qu'avec des termes généraux mis ensemble on exprime un objet global, sinon individuel, du moins complètement particularisé ou spécifié. Mais d'une part, Bhartṛhari pense qu'il y a discontinuité entre les mots juxtaposés et la phrase, les sens respectifs de ces mots et le sens de la phrase ; d'autre part, l'intuition globale dont part celui qui parle et à laquelle doit parvenir celui qui l'écoute, donne à la fois une connaissance *précise* de la conduite à observer et une connaissance indifférenciée parce qu'intuitive. Notre grammairien pourrait accepter les positions Mīmāṃsaka au plan

1. VP II 442, 444 *vastūpalakṣaṇaṃ śabdo nopakārasya vācakaḥ / na svaśaktiḥ padārthānāṃ saṃspraṣṭuṃ tena śakyate // ... lakṣaṇād vyavatiṣṭhante padārthā na tu vastutaḥ / upakārāt sa evārthaḥ kathaṃ cid anugamyate //*

2. *Ibid.* 445 *vākyārthe yo'bhisambandho na tasyātmā kva cit sthitaḥ / vyavahāre padārthānāṃ tam ātmānam pracakṣate //*

empirique, il ne peut en admettre la vérité ultime : la connaissance totale donnée par la phrase est assimilée à une indifférenciation qui est à la fois celle de l'intuition parfaite et celle de l'Etre lui-même. La phrase est la parole principielle et son sens est l'être dans sa totalité. Autrement dit, l'indifférenciation interne de l'intuition est en même temps indifférenciation d'avec ce qui n'est pas elle, avec ce qui n'a pas pour objet son objet propre. Corrélativement, son objet propre, unifié en lui-même, est également résorbé dans l'indifférenciation de l'être total. Au moment même où Bhartṛhari constate les infinies possibilités de l'expression de la pensée et introduit des distinctions intéressantes entre pensée discursive et pensée intuitive, il interprète ces résultats en termes de métaphysique religieuse et mystique qui n'admet pas de degrés dans l'être : la dialectique nāgārjunienne et le vijñānavāda ont sûrement joué leur rôle en cela, mais aussi bien la pensée vedāntique contemporaine que nous ne connaissons pas. La signification épistémologique qu'aurait pu avoir le décalage ainsi constaté entre la pensée intuitive et son expression externe se trouve noyée dans une ontologie de l'être et de l'apparence : si les mots ne sont pas nécessairement reliés à la chose *-vastu-*, c'est finalement parce que les mots se tiennent au plan de l'apparence, tandis que la chose est au plan de l'être (celui-ci étant d'ailleurs essentiellement dynamique et animateur de l'apparence).

C'est pourquoi toute la fin de la Section de la Relation (comme d'ailleurs la Section du Genre et celle de la Substance) se perd à nouveau dans des affirmations métaphysiques qui montrent bien que les problèmes du langage ne pouvaient plus être séparés de la solution du problème de l'être : la parole, en exprimant le mouvement et le changement, semble mêler l'être et le non-être, tout comme l'univers manifesté selon les trois dimensions du temps semble condamner des êtres à disparaître tandis que d'autres naissent. On ne peut pour autant poser comme les bouddhistes mādhyamika que tout est non-être, ni même comme les Vaiśeṣika [1] ajouter une catégorie du non-être aux catégories positives. La solution est toujours dans une relation ontologique entre les deux plans de l'être et de l'apparence, ou plus exactement de l'être et de son apparence [2] : « Très merveilleuse est cette activité grâce à laquelle l'être principiel sans partie et sans succession de choses *-bhāva-* qui n'existaient pas auparavant est mis en lumière.

1. Du moins le commentaire de Helārāja sur VP III *sambandha*° 74 attribue-t-il cette septième catégorie aux Vaiśeṣika. Mais le Vaiśeṣika ancien n'a que six catégories. Le vers 74, tel qu'il se présente pourrait peut-être aussi bien se référer à la Mīmāṃsā qui admet l'absence de perception — *anupalabdhi* — comme *pramāṇa* pour connaître la non-existence de quelque chose.

2. VP III *sambandha*° 81-84, 87 *atyadbhutā tviyaṃ vṛttir yad abhāgaṃ yad akramam / bhāvānām prāgabhūtānām ātmatattvam prakāśate // vikalpotthāpite-*

Tout usage externe de la parole *-laukika vyavahāra-* doit se faire avec une chose réelle (en devenir) *-bhāva-* qu'une différenciation par la pensée fait surgir, chose réelle qui est, pour ainsi dire, l'objet premier d'un mot. C'est pourquoi les partisans de l'éternité (de l'être) pensent que c'est là le pouvoir de l'existence *-bhāva-* ; ils disent que la succession est l'existence même et qu'il n'y a pas d'autre succession que l'existence elle-même. La succession n'introduit en réalité aucune différenciation dans la simultanéité et il n'y a pas de non-existence qui soit connue comme différente de l'existence... C'est pourquoi c'est un seul et même objet éternel, fait d'être et de non-être, qui est mis en lumière sous de multiples formes, de par une distinction de ses pouvoirs, quand il est exprimé par la parole ».

Bhāva est bien ici l'être en devenir ou l'existence qui, tout en étant de l'être et ne pouvant être que de l'être, se monnaie selon le devenir. Quant à l'expression *vikalpotthāpitena*, « surgi d'une différenciation par la pensée », il faut la comprendre en se rappelant la portée de la notion de *vikalpa* pour Bhartṛhari : cette « différenciation par la pensée » n'est pas gratuite ni entièrement dépourvue de « support » dans le réel [1], puisqu'elle se produit par une sorte de surimposition à un moment de la perception des moments précédents de la perception. C'est ainsi que l'on peut parler de la naissance, c'est-à-dire du premier moment d'un être, en lui surimposant l'état précédent de la perception où on ne le voyait pas encore. La pensée ne vise jamais que l'être en tant qu'existant, mais elle lui surimpose une différenciation dans ses états qui n'existe pas par définition, puisqu'elle suppose des états déjà passés. De même, pour dire qu'un être a disparu, il faut se représenter ensemble le moment précédent où il existait et le moment actuel où il n'existe plus. Si l'on pose l'unité de l'être en général dans l'Être qu'est la Parole principielle, c'est toujours le même flux d'existence dans lequel la pensée découpe des états différenciés à cause de son pouvoir de contracter en un instant de pensée plusieurs instants successifs de la manifestation objective. Le problème de la relation entre la parole et son objet nous a donc

naiva sarvo bhāvena laukikaḥ | mukhyeneva padārthena vyavahāro vidhīyate || bhāvaśaktim ataś[c]ainām manyante nityavādinaḥ | bhāvam eva kramam prāhuḥ na bhāvād aparaḥ kramaḥ || kramānna yaugapadyasya kaścid bhedo'sti tattvataḥ | yathaiva bhāvānnābhāvaḥ kaścid anyo'vasīyate || ... tasmācchaktivibhāgena nityaḥ sadasadātmakaḥ | eko'rthaḥ śabdavācyatve bahurūpaḥ prakāśate ||

1. Un peu plus haut (cf. ci-dessus p. 429), Bhartṛhari a parlé de la connaissance pure « sans support » — *nirupāśraya* —, et il a comparé l'état impur de la connaissance à l'objet (du mot) « pourvu de support » — *upāśrayavān* — qui est séparé de sa forme propre. Le support qui rend la connaissance impure, c'est la forme d'un objet extérieur. Le support qui sépare l'objet de la parole de sa forme propre est précisément la condition d'application du mot — *pravṛttinimitta* —, genre, qualité, action, dont on a vu qu'elle n'est qu'un aspect isolé du réel, un moment de la perception.

renvoyés comme au centre de perspective même du système, au rapport de l'être manifesté à la pensée et à l'Etre.

***

A l'inverse de ce qui se passe pour la Mīmāṃsā où l'on relève une sorte de cassure entre la manière dont elle rend compte de l'audition de la parole et sa conception du rôle épistémologique du mot, la théorie du langage chez Bhartṛhari présente une grande cohérence interne et se trouve également parfaitement intégrée à l'ensemble du système. Mais s'il est vrai que sa réflexion a eu pour point de départ la pensée et le langage — et c'est le moins que l'on puisse concéder à un grammairien philosophe —, il n'y a rien d'étonnant à cela. Le rapport Être-univers empirique est analogue au rapport parole interne et principielle-parole concrète et sens. Aussi l'étude de cette théorie du langage ne peut-elle que confirmer ce que révélait déjà le reste du système.

L'orientation essentiellement « pratique » de la doctrine apparaît encore plus nettement : que la parole doive avant tout exprimer l'action ne supprime pas le fait que l'action en tant que telle relève uniquement de l'ordre empirique. Aussi bien la parole interne, l'intuition inspirée par la révélation intérieure, est-elle plutôt connaissance des normes de l'action que des actions proprement dites : les actions concrètes en effet, connues par des genres comme les choses, et exprimables par des verbes, sont liées à la réalité discrète. Mais il existe aussi une « action éternelle » [1] préexistante qui se manifeste dans le temps quand elle y est incitée. C'est elle qui réside en permanence dans la parole interne et qu'exprime, non plus le verbe, mais la phrase entendue comme une unité indivise : cette fois, il s'agit de la norme de l'action plus que de l'action. Elle est aussi bien le savoir-faire instinctif que l'injonction védique. S'il n'y a pas de spontanéité de nature, mais seulement une source interne, religieuse, de savoir qui doit informer l'activité humaine, l'un n'est pas moins normatif que l'autre : l'instinct comme la prescription védique sont connaissance de l'*itikartavyatā*, de « ce qu'il faut faire », mais l'injonction n'est pas, inversement, plus normative que l'instinct. Toute activité est précédée d'un savoir, et ce savoir est toujours de même origine. Une telle conception suppose bien en même temps que l'être vivant est essentiellement fait pour vivre empiriquement, pour atteindre l'état de bonheur auquel il aspire grâce à ses activités empiriques. Le « réalisme » de Bhartṛhari est donc d'ordre pratique et s'articule avec sa conception hiérarchique des êtres vivants. Entre l'homme et les

1. Cf. VP III *kāla*° 16, ci-dessus p. 278.

animaux, la différence n'est que dans la « distance » par rapport à la source védique du savoir et celle-ci est due à la différence des mérites acquis antérieurement. Quand la Mīmāṃsā distinguait l'homme et l'animal par l'aptitude à l'accomplissement du sacrifice, elle introduisait une rupture dans la hiérarchie des êtres vivants, et cette rupture était de nature à mettre une partie de l'humanité au rang des animaux, à savoir les castes et les peuples qui n'étaient pas admis au sacrifice. Bhartṛhari au contraire ne voit plus que des différences de degré entre les hommes d'une part, et entre les hommes et les animaux d'autre part.

On peut s'attendre à ce que, sur le plan de la connaissance intellectuelle, la différence, inaperçue du Nyāya, ne soit pas davantage notée par lui. Il n'en dit rien, mais le rôle que jouent les genres dans l'exercice de la pensée et de la parole est à ce point de vue très caractéristique : les genres sont en effet liés à la parole discursive d'une part, c'est-à-dire à la parole qui s'exprime extérieurement et se sert de mots qui expriment des genres, et à la connaissance perceptive d'autre part qui ne donne lieu à une connaissance que par les genres. Ils se situent donc toujours au niveau de la discursion, c'est-à-dire au point où la pensée, qui se meut dans l'éternel, doit avoir rapport au monde de la manifestation ; ils ne sont donc eux-mêmes, comme les mots, que des moyens, même s'il faut en faire des « pouvoirs » de l'Etre. Ils sont intermédiaires aussi bien entre l'Etre et le monde concret qu'entre la parole principielle interne et la parole concrète. Ils n'ajoutent rien, ils ne sont pas là pour structurer la pensée ou le réel, mais pour permettre leur déploiement dans le temps. Il faudrait sans doute faire un sort à part au genre suprême qu'est l'être en général *-sattā-* puisqu'il est identique à l'Etre lui-même. Mais précisément, il est partout présent dans la parole comme dans la manifestation de l'univers. Il est ce qui permet leur existence, non ce qui les structure. Aussi ne met-il jamais les genres particuliers en rapport avec la logique, sinon pour dire que des genres contradictoires sont réconciliés au sein de l'être en général. Sa pensée ne se heurte jamais à leurs déterminations propres. Ce sont de purs outils dont la pensée intuitive n'a que faire et qui, d'ailleurs, ne peuvent que trahir l'intuition. La pensée discursive et la parole qui l'exprime ne constituent donc pas une supériorité pour l'homme à proprement parler, quoiqu'elles soient nécessaires à son activité. On s'est définitivement éloigné de Platon.

Mais on s'est peut-être même éloigné d'une considération plus précise des problèmes propres à la pensée tels que les envisageait la Mīmāṃsā. La fameuse unité de phrase dont Bhartṛhari s'est fait le champion est-elle plus satisfaisante que la solution à laquelle arrivait la Mīmāṃsā ? Sans doute, par sa notion d'intuition semble-t-il remarquer — ce qui est entièrement nouveau dans le brahmanisme — le

dynamisme propre à la pensée. La rupture de niveau ontologique qu'il introduit entre la parole intuitive et indifférenciée qu'est le *sphoṭa* et les paroles énoncées par les sons cherche sans doute à rendre compte d'un écart au moins possible entre l'intention de signification ou la compréhension d'une idée et la formulation de cette signification ou de cette idée. Mais l'intuition, intemporelle, indifférenciée, une, etc. ressemble plus à un contact ineffable avec un Absolu qu'à une vision intellectuelle. Elle est d'ordre mystique et non d'ordre conceptuel, puisque la forme même du concept doit disparaître. Elle n'a pas pour objet une évidence d'ordre logique ou moral d'où devrait découler une attitude donnée. Elle est seulement connaissance d'une règle d'action, héritée sans fin à travers les renaissances successives. Pour penser la pensée, Bhartṛhari a dû se servir de notions religieuses et non de notions psychologiques ou logiques. La conscience du commun des mortels est mise, par son monisme, en rapport ontologique avec les vérités nécessaires à la vie séculière, tout comme les religieux mettent la conscience illuminée par la connaissance transcendante en communication avec une réalité ineffable [1]. Son Absolu devait alors être Parole, à la fois matière et forme de la pensée.

Il n'est donc pas étonnant que Kumārila ait avant tout retenu de Bhartṛhari pour la condamner la capacité qu'il attribue à tout homme, et même à tout être vivant, d'accéder par lui-même et en lui-même au degré de vérité qui lui est nécessaire. Même si, alors, on réserve les pratiques védiques strictes aux brahmanes, leur rôle dans la société disparaît : ils ne sont plus les gardiens des normes, les dépositaires du seul savoir. N'importe qui peut prétendre savoir mieux qu'eux, au moins pour ce qui le concerne personnellement. En particulier, un tel universalisme authentifie l'illumination du Buddha et sa parole autant que l'enseignement des brahmanes : même s'il rejette le Veda en effet, c'est encore de lui que le Buddha tient sa connaissance. De même, les sectes les plus marginales de l'hindouisme et leurs prophètes deviennent ainsi participants de la vérité sans la médiation des brah-

1. J'ai déjà suggéré la filiation possible de Bhartṛhari à Diṅnāga. Le fait que le grammairien ait été le contraire d'un logicien n'y contredit pas : on pourrait dire de Diṅnāga qu'il est l'Aristote de l'Inde comme Bhartṛhari est son Platon. Les plus illustres héritiers sont toujours les plus infidèles. Mais si Diṅnāga a pu trouver dans le bouddhisme même l'attention tournée vers l'activité de la pensée, Bhartṛhari lui a fourni le cadre métaphysique nécessaire : la pensée logique se construit au contact du réel, dont elle ne prend connaissance que dans l'instant et de manière ineffable. En chaque instant, la conscience totale est en contact avec un état original et instantané de la réalité qu'elle prétend identifier, classer dans des genres, etc. Elle a ainsi une « matière » à laquelle elle peut donner forme et cette forme est logique. Les continuités, les identités et les relations de la pensée ne sont plus le fait de *vāsanā*, de rémanences latentes dans la conscience, mais bien d'une mise en forme qui lui est propre. Depuis les découvertes récentes d'emprunts de Diṅnāga au VP, l'étude comparée des deux auteurs s'impose.

manes. Si l'hindouisme s'était engagé sur cette voie, il se serait éloigné de plus en plus du brahmanisme orthodoxe qui, socialement, en restait comme le centre. Aussi n'était-ce pas possible. Et c'est bien sur ce point essentiel que la réaction brahmanique s'est exercée. Ainsi Kumārila refuse toute possibilité de connaissance extraordinaire à un homme, comme il refuse celle d'un Dieu souverain et omniscient qui supposerait cette connaissance extraordinaire au moins réalisée dans la conscience divine : les vérités contenues dans les textes révélés ne peuvent être connues que par l'enseignement dispensé par les brahmanes. Corrélativement, le *sphoṭa* est réfuté : Kumārila dit lui-même qu'il ne s'attaque pas tant au *sphoṭa*-mot qu'au *sphoṭa*-phrase [1]. Celui-ci suppose en effet une connaissance toute faite, intérieure, des règles de conduite, qui rend vaine l'herméneutique mīmāṃsiste, et d'une façon plus générale la médiation des brahmanes.

C'est probablement encore une réaction de l'orthodoxie brahmanique qu'oppose le Vedānta śaṅkarien à la notion de *śabdabrahman* comme à celle de *sphoṭa* [2] : Śaṅkara adopte l'épistémologie de la Mīmāṃsā. Aussi l'enseignement des *mahāvākya* upaniṣadiques joue-t-il pour lui un rôle déterminant dans l'accès à la connaissance du Brahman, alors même que passer nécessairement par des paroles pour accéder à un Absolu transcendant lui crée des difficultés théoriques. Ces *mahāvākya* (*tat tvam asi, aham brahmāsmi*...) à leur tour sont conçus, non comme la formulation d'une *expérience* des mystiques (ce qu'ils semblent être au contraire pour Maṇḍana Miśra), mais comme une révélation *apauruṣeya*, comme l'est l'ensemble de la littérature védique pour la Mīmāmsā. Au succès foudroyant et durable de Śaṅkara répond l'échec de Bhartṛhari.

1. Cf. *Sphoṭasiddhi* (Pondichéry), Introduction, p. 6.
2. Cette interprétation annule au moins partiellement celle que j'ai proposée dans mon introduction au *Tattvabindu* (pp. VII-VIII). Si les philosophies séculières ont emprunté les notions des religieux, les religieux ont fini par intégrer l'orthodoxie séculière.

CONCLUSION

Ce qui apparaît au terme de cette enquête est que l'histoire des idées de l'Inde est avant tout liée à l'histoire de la religion hindoue, et que les théories épistémologiques s'y structurent en fonction des interférences de la religion séculière et des doctrines de salut. En particulier, on ne voit jamais apparaître la seconde source à laquelle s'alimente la réflexion philosophique en Occident : la science. Il serait tentant cependant de mettre en parallèle la relation perception-parole révélée propre à l'Inde avec l'opposition propre à notre scolastique médiévale entre la raison et la foi. De fait, les connaissances positives sont sans cesse invoquées dans les démonstrations indiennes comme moyens de preuve, tant dans le domaine du visible que dans celui de l'invisible, même par la Mīmāṃsā qui, cependant, tend à placer la connaissance révélée hors de la portée de tout entendement humain. Mais on s'aperçoit qu'au cours des siècles les exemples dont on se sert ne varient pas : ce sont exactement les mêmes faits interprétés de la même manière qui reviennent. Tout se passe comme si les connaissances positives en restaient au même stade et ne faisaient plus l'objet d'aucune investigation. Aussi bien l'opposition perception-parole révélée, si elle fait une place aux connaissances positives, ne les assimile pas pour autant à des connaissances scientifiques. La pensée brahmanique a continué à croire que, pour ce qui est du visible, la perception des objets comble notre désir de connaître. Quant aux propriétés cachées des choses, qu'il s'agisse de magie ou de thérapeutique, elles ne peuvent faire l'objet d'une investigation purement rationnelle : elles doivent d'abord être révélées d'une manière ou d'une autre. Cela se vérifie d'une manière éclatante dans la philosophie de Bhartṛhari qui, intériorisant la connaissance, supprime finalement l'autorité de la perception pour n'accorder de confiance qu'à la révélation intérieure, d'essence religieuse et non rationnelle.

L'opposition raison-foi, à l'inverse, n'est pas directement issue d'une classification de nos connaissances en sciences positives et en vérités révélées (auxquelles d'ailleurs la raison s'applique aussi).

Elle suppose d'abord une réflexion originale sur l'acquisition des connaissances positives et sur la part de la recherche rationnelle dans cette acquisition. Si bien que les connaissances ne sont plus distinguées seulement d'après leur objet, mais d'après le mode de connaissance. La raison et la foi peuvent s'appliquer ensemble au même objet, mais chacune à sa manière. La notion de raison et celle, corrélative, de science, sont alors elles-mêmes des faits de civilisation [1] ; elles ne se trouvent inscrites ni dans l'esprit humain ni dans ses objets de connaissance ; elles ne concernent pas la démarche même du sujet connaissant, mais la manière dont il pense sa connaissance. On peut donc soupçonner qu'il n'y a de science à proprement parler à l'intérieur d'une civilisation que dans la mesure où l'on *croit* à la science, c'est-à-dire où l'on est arrivé à l'idée d'une connaissance rationnelle des choses ; les connaissances positives ne sont rationnelles que si l'on sait qu'elles le sont. Cela peut se vérifier, comme en creux, dans la pensée indienne.

On possède en particulier un traité médical, la *Carakasaṃhitā*, qui est, pour l'essentiel, antérieur aux grands commentaires philosophiques que nous venons d'examiner. L'auteur ne se contente pas d'en faire une somme des connaissances médicales de l'époque ; il s'interroge aussi sur les méthodes par lesquelles on obtient ces connaissances. Or on s'aperçoit que sa problématique est très semblable à celle du Nyāya, avec une inversion très significative dans l'ordre des *pramāna*. des « moyens de connaissance droite ». Dans le *Sūtrasthāna*, à propos de la réalité du *karman* et des renaissances futures, dont certains voudraient douter, il donne la liste et l'explication des moyens de connaissance droite [2] : « Tout (objet de connaissance) est de deux sortes : le réel et l'irréel (ou : le vrai et le faux), et son examen est de quatre sortes : l'enseignement des *āpta* -*āptopadeśa*- la perception, l'inférence et la *yukti*, « considération de causes concourantes ». Les *āpta* d'abord : ceux qui sont délivrés de la passion et de l'ignorance (lit. du *rajas* et du *tamas*) par la force du *tapas* et de la connaissance, et dont la connaissance s'étend constamment aux trois temps sans impureté et sans obstacle, sont des *āpta*, des clercs -*śiṣṭa*-, des éveillés -*vibuddha*- ; leur parole est certaine, vraie (réelle). Comment, ceux qui n'ont ni passion ni ignorance diraient-ils quelque chose de faux (d'irréel) ? Quant à la connaissance distincte relative à ce qui existe actuellement, qui vient du contact de l'*ātman*, des

1. Précisons une fois de plus qu'il ne s'agit pas ici de trancher la question de l'*origine* des connaissances positives, pas plus que de douter des capacités rationnelles des brahmanes.

2. *Carakasaṃhitā Sūtrasthāna* IX 17-27 *dvividham eva khalu sarvaṃ saccāsacca tasya caturvidhā parīkṣāptopadeśaḥ pratyakṣam anumānaṃ yuktiśceti / āptās tāvat / rajastamobhyāṃ nirmuktās tapojñānabalena ye / yeṣāṃ trikālam amalaṃ jñānam avyāhataṃ sadā // āptāḥ śiṣṭā vibuddhās te teṣāṃ vākyam asaṃ-*

sens, du *manas* et des objets, c'est elle qu'on appelle « perception ». (L'inférence) est précédée de la perception, elle est de trois sortes et relative aux trois temps : on infère un feu caché d'une fumée ; de même les gens avisés ont la connaissance d'un coït passé de la vue d'une femme enceinte, et après avoir vu un fruit naître d'une graine, ils infèrent aussi dans le présent que de la graine viendra pareillement un fruit. La production de grain à partir de la conjonction de l'eau, du labour, de la graine et de la saison, c'est une *yukti* ; de même, la production d'embryons par la conjonction de six composantes (les cinq éléments matériels et l'*ātman*), la production du feu par la conjonction de (l'allume-feu) que l'on frotte, de celui qui opère le frottement et du frottement lui-même ; l'acquisition des quatre parties (de la médecine) jointe à la *yukti* détruit les maladies. La connaissance qui voit les choses comme produites par la conjonction d'une multiplicité de causes, il faut la reconnaître comme *yukti*, elle s'étend aux trois temps et par elle on réalise les trois (buts de l'homme). Tel est l'examen (des choses). Il n'y a rien d'autre par quoi on examine toutes choses. C'est ainsi qu'il faut examiner ce qui est réel et ce qui est irréel, et par un tel (examen) on sait) qu'il y a renaissance. Maintenant, la Tradition des *āpta*, c'est d'abord le Veda ; c'est aussi tout enseignement énoncé, sans être en contradiction avec l'objet du Veda, qui est composé par les experts, inféré par les clercs et élaboré pour aider les gens ; par la tradition des *āpta* on sait que le don, le *tapas*, le sacrifice, la véracité, la non-violence et la chasteté donnent bonheur céleste et délivrance ».

Il est clair que les médecins indiens ont fait usage de ce que nous appelons raisonnement, qu'ils ont cherché des causes aux maladies qu'ils constataient, etc... Mais il est non moins clair que cette recherche n'est pas conçue comme première, qu'elle ne peut en aucun cas bouleverser les résultats acquis, ce qui est établi par la tradition ; le *magister dixit* de la fin du Moyen-Age, qui était la transposition du principe d'autorité dans un domaine où il ne pouvait faire loi, est ici fondé en théorie. Caraka semble solidaire d'un milieu très proche de celui du

śayam / satyaṃ vakṣyanti te kasmād asatyaṃ nīrajastamāḥ // ātmendriyamanorthānāṃ sannikarṣāt pravartate / vyaktā tadātve yā buddhiḥ pratyakṣaṃ sā nirucyate // pratyakṣapūrvaṃ trividhaṃ trikālaṃ cānumīyate / vahnir nigūḍho dhūmena maithunaṃ garbhadarśanāt // evaṃ vyavasyantyatītam bījāt phalam anāgatam / dṛṣṭvā bījāt phalaṃ jātam ihaiva sadṛśam budhāḥ // jalakarṣaṇabījartusaṃyogāt sasyasambhavaḥ / yuktiḥ ṣaḍdhātusaṃyogād garbhāṇāṃ sambhavas tathā // mathyamanthana(ka)manthānasaṃyogād agnisambhavaḥ / yuktiyuktā catuṣpādasampad vyādhinibarhaṇī // buddhiḥ paśyati yā bhāvān bahukāraṇayogajān / yuktis trikālā sā jñeyā trivargaḥ sādhyate yayā // eṣā parīkṣā nāstyanyā yayā sarvam parīkṣyate / parīkṣyaṃ sadasaccaivaṃ tayā cāsti punarbhavaḥ // tatrāptāgamas tāvad vedo yaścānyo'pi kaścid vedārthād aviparītaḥ parīkṣakaiḥ praṇītaḥ śiṣṭānumato lokānugrahapravṛttaḥ śāstravādaḥ sa cāptāgama āptāgamād upalabhyate dānatapoyajñasatyāhiṃsābrahmacaryāṇyabhyudayaniḥśreyasakarāṇīti //

Nyāya, où les connaissances médicales, mélange inextricable de recettes magiques et de théories plus rationnelles, sont attribuées à des « voyants », les mêmes *āpta* que le Nyāya conçoit sur le modèle des *yogin* et dont les vertus morales ou spirituelles garantissent seules le pouvoir de vision [1]. La « science » médicale est avant tout une tradition -*āgama*- qui, non seulement ne doit pas contredire le Veda, mais qui ne peut être élaborée que par les *āpta* : seuls les *śiṣṭa* (terme dont on vérifie ici encore qu'il est synonyme d'*āpta*) peuvent faire des inférences valables, et les experts en médecine sont finalement encore les mêmes voyants.

On pourrait cependant penser qu'ici l'*āptopadeśa* est spécialement mis en avant parce qu'il s'agit de savoir s'il y a ou non des renaissances multiples. En fait, il est déjà en soi remarquable qu'un traité de médecine ait à connaître de cette question. Mais Caraka, ou le compilateur de la *Saṃhitā*, donne une autre fois la liste des *pramāṇa*, et cela en relation avec la connaissance des maladies [2] : « La connaissance des différentes maladies est de trois sortes : l'enseignement des *āpta*, la perception et l'inférence. Ce qu'on appelle « l'enseignement des *āpta* », c'est la parole des *āpta*. Les *āpta* en effet sont ceux dont le savoir ne comporte ni conjecture ni souvenir ni (connaissance) partielle, et qui voient (tout) sans en avoir joie ou peine (i.e. dans l'indifférence). Du fait qu'ils possèdent de telles qualités, leur parole est moyen de connaissance droite... Quant à la perception, c'est ce que l'on perçoit par soi-même par les sens et le *manas* ; l'inférence, c'est l'examen logique appuyé sur la *yukti*... Etant donné que l'ensemble de la connaissance est de trois sortes, la première connaissance vient de l'enseignement des *āpta*, après quoi l'examen par la perception et l'inférence est possible. Que pourrait-on savoir, en effet, en examinant par perception et inférence avant que cela ait été enseigné (par les *āpta*) ? C'est pourquoi, pour ceux qui possèdent la connaissance,

1. Le personnage de l'*āpta* est ici, à la différence de celui du Nyāya, décrit à l'aide des catégories du Sāṅkhya : le *rajas* et le *tamas* dont il est dépourvu sont les composantes inférieures des êtres vivants, le *rajas* étant source d'activité et de passion, le *tamas* (« ténèbres ») source de pesanteur et d'ignorance. L'être qui accède à la délivrance, selon le Sāṅkhya, est celui dont l'intellect — *buddhi* — redevient pur *sattva*, le *sattva* étant l'élément lumineux, bon et pacifié. L'*āpta* est donc ici conçu sur le modèle même du délivré, de celui qui a atteint à la connaissance suprême.

2. *Carakasaṃhitā Vimānasthāna* IV 3-5 *trividhaṃ khalu rogaviśeṣavijñānam bhavati / tad yathā / āptopadeśaḥ pratyakṣam anumānaṃ ceti // tatrāptopadeśo nāmāptavacanam / āptā hyavitarkasmṛtivibhāgavido niṣprītyupatāpadarśinaśca / teṣām evaṃguṇayogād yad vacanaṃ tad pramāṇam / ... pratyakṣaṃ tu khalu tad yat svayam indriyair manasā copalabhyate / anumānaṃ khalu tarko yuktyapekṣaḥ // ... trividhe tvasmin jñānasamudāye pūrvam āptopadeśājjñānaṃ tataḥ pratyakṣānumānābhyām parīkṣopapadyate / kiṃ hyanupadiṣṭam pūrvaṃ yat tat pratyakṣānumānābhyām parīkṣamāno vidyāt / tasmād dvividhā parīkṣā jñānavatām pratyakṣam anumānaṃ ca trividhā vā sahopadeśena //*

l'examen est de deux sortes : par perception et par inférence ; sinon, il est de trois sortes, avec l'enseignement en plus ».

L'*āpta* est toujours ici le même personnage religieux, dont on définit la connaissance comme ne comportant ni conjecture, ni souvenir, ni objet partiel. C'est une autre manière de dire qu'il voit directement les choses invisibles -*sākṣātkṛtadharman*-, selon l'expression du *Nyāyabhāṣya*, et qu'il n'y a aucune possibilité d'erreur dans sa vision. Un enseignement qui vient d'un tel magistère ne peut être assimilé à ce que serait chez nous l'apprentissage d'une discipline : il fournit, non le résultat d'une recherche antérieure, mais le fondement immuable de toute notion médicale. Il se confirme que pour Caraka la médecine a bien pour premiers auteurs ceux même dont le monde tient la Révélation védique, et qu'elle est partie intégrante du même univers religieux. La perception et l'inférence qui viennent s'ajouter à l'enseignement traditionnel sont là pour ajuster la situation actuelle, l'état de tel malade donné, à la doctrine connue par ailleurs. C'est pourquoi l'étudiant en médecine doit être, au contraire de l'*āpta*, « doué du pouvoir de conjecturer et de mémoire » ; il doit aussi « s'attacher à appliquer tout ce qui lui a été enseigné par le maître » [1]. Il paraît difficile qu'une « science » ainsi rattachée à une origine religieuse et indubitable puisse donner lieu à des recherches nouvelles et à un progrès des connaissances. Elle n'est plus science à proprement parler, mais seulement somme du savoir traditionnel [2].

Si, par une comparaison implicite avec ce qui s'est passé en Occident, nous cherchons à quel trait ou à quelle absence de trait de la pensée brahmanique et de la société qui l'a portée est liée une telle conception de la pensée humaine, il paraît évident qu'il faille la mettre en relation avec la conception que l'on se fait de l'individu [3] : au plan séculier, l'Inde ne connaît que la caste, le groupe social défini par sa place dans la hiérarchie et sa fonction (quand il s'agit des brahmanes, rang et fonction sont étroitement liés). La caste sacerdotale et « intellectuelle » a normalement exprimé ce fait dans ses systèmes de pensée.

1. *Ibid.* VIII 8 ... *vitarkasmṛtisampannam... ācāryasarvānuśiṣṭipratikaram anuraktam...*

2. Quant aux mathématiques indiennes, elles n'ont été qu'un instrument au service de l'astronomie. Il paraît difficile là encore, quelle que soit l'étendue des connaissances mathématiques auxquelles sont parvenus les Indiens, de parler d'une « science » : nous ne possédons que des formulaires, jamais de démonstrations, et nous ignorons tout des méthodes qui ont permis l'élaboration de formules parfois très complexes. De toutes façons, il n'est guère concevable que les mathématiciens aient aperçu le formalisme de la pensée que les logiciens ne voyaient pas. Il est au contraire très probable qu'un développement, non pas tout empirique, mais intuitif, ait été possible jusqu'à un certain stade, et que les mathématiciens indiens n'aient pu aller au delà faute de l'outillage conceptuel nécessaire.

3. Tout ceci reprend sur un autre plan les idées émises par L. Dumont dans son bel article déjà cité sur *Le Renoncement dans les religions de l'Inde*.

Plus préoccupée de fonder ses connaissances que de spéculer sur l'être et le non-être, puisqu'elle était installée dans une situation qui ne pouvait être mise en question, elle a dû ce faisant rencontrer le sujet connaissant, qui est l'individu. Elle a minimisé sa part au maximum, surtout dans la Mīmāṃsā qui est l'expression même de l'orthodoxie brahmanique. Dès qu'il s'agit de l'individu cependant, elle doit faire appel à des notions venues d'ailleurs, du monde des religieux qui, lui, mettant l'accent sur la destinée individuelle, connaît l'individu. En même temps ce monde des religieux qui spécule avec prédilection sur l'être et l'apparence ne découvre l'individu que pour mieux l'abolir : l'individu qu'il connaît et qu'il décrit pour le condamner, c'est précisément celui du monde séculier, avec sa préoccupation du plaisir, son égocentrisme, son attachement aux choses périssables. Il lui oppose le personnage du renonçant, *sannyāsin* ou *yogin*, qui doit pratiquer un certain nombre de « vertus », reconnaître de nouvelles valeurs, non pas parce qu'il a découvert l'éminente dignité de la personne humaine, mais au contraire pour abolir, avec l'individu de la vie empirique, toute individualité. Il nie en même temps la valeur ou la réalité même de tout le monde empirique et cherche à réaliser en lui une conscience immuable et indifférenciée, vide de tout objet. Au plan même du religieux donc, les valeurs de véracité, de non-violence, etc. peuvent difficilement être assimilées aux valeurs d'une conscience morale au sens occidental du terme. Elles ne sont pas fondées sur la valeur de l'individu, mais sur la nécessité de l'abolir ; elles restent inséparables de la conscience et de la vision religieuses qui les découvrent. Autrement dit, le religieux n'a pu doter l'individu des déterminations positives qu'ignorait le séculier. Ses valeurs sont directement fondées, non dans l'Absolu connu intuitivement, mais dans la poursuite de cet Absolu qui implique le refus du monde dans sa totalité ; elles ne peuvent donner à l'individu une densité propre.

Il n'est donc pas étonnant que, s'introduisant dans l'univers séculier, les valeurs du religieux viennent prendre leur place dans les valeurs de l'orthodoxie de caste. Les « vertus » du *yogin*, en se sécularisant, deviennent le propre du brahmane. Ce qui est vrai sur le plan de l'éthique l'est également sur celui de la pensée : le religieux, en quête de connaissance mystique, ne pouvait aider le séculier à découvrir les structures rationnelles de la pensée [1] qui donneraient précisément de l'importance à l'individu, sujet de la pensée. La problématique de la perception et de la parole révélée est en fait exactement corrélative de cette absence de déterminations positives du sujet connaissant, que la parole soit pur objet de transmission de maître à

1. Ce qui, est-il besoin de le dire encore, ne préjuge en rien de l'habileté dialectique de « mystiques » comme Nāgārjuna, Śaṅkara ou plus tard le Śrīharṣa du *Khaṇḍanakhaṇḍakhādya*.

disciple comme dans la Mīmāṃsā, ou qu'elle soit transmission de la vision des voyants à ceux qui ne voient pas. La parole est la pensée objectivée ; en même temps, le fait qu'elle reste essentiellement la parole orale (dans une civilisation où l'on a connu très tôt l'écriture) la lie à ses organes de transmission : le brahmane ou le voyant ; de toutes façons, elle apparaît comme une détermination extrinsèque de l'individu qui n'est là que pour recevoir et transmettre. Même chez Bhartṛhari où elle devient détermination intrinsèque et apparemment individualisée, c'est encore le Veda, lié aux brahmanes, qui est la Parole par excellence, et l'effort pour doter l'individu d'un principe d'individuation aboutit à accorder le primat à l'ineffable et à l'indifférencié.

Le lien entre le Veda et les spéculations indiennes sur le langage n'est pas un lien direct : c'est l'ensemble de la société indienne et des représentations qu'elle a d'elle-même qu'il faut faire intervenir pour le comprendre. Il n'était pas inscrit dans le Veda que les spéculations sur la parole révélée ou non seraient l'équivalent indien des spéculations occidentales sur la raison. Ce qui s'impose comme un fait, au terme de cette étude, c'est que la raison et la conscience morale, en tant que notions, sont liées à une civilisation qui considère l'individu comme porteur de l'universel, c'est-à-dire comme support des valeurs de vérité et de bien, et que cet individu doit être tel au plan même de la vie empirique : il n'y a pas de raison et de conscience morale en soi, mais un pouvoir chez l'individu de structurer théoriquement et pratiquement son champ d'expérience.

ABRÉVIATIONS

ABORI	*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.*
ADK	*Abhidharmakośa* (trad. L. de La Vallée Poussin).
BAU	*Bṛhadāraṇyakopaniṣad.*
Br.sū.bhā.	*Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara (Nirṇaya Sāgar Press 1938).
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*
ChU	*Chāndogyopaniṣad.*
IA	*Indian Antiquary.*
IIJ	*Indo-Iranian Journal.*
JA	*Journal Asiatique.*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society.*
JBBRAS	*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society.*
Kāt.vār.	*Vārttika* de Kātyāyana (avec le Mahābhāṣya, édition de Kielhorn).
MaiU	*Maitryupaniṣad* (trad. A. M. Esnoul, Adrien-Maisonneuve).
MBh	*Mahābhāṣya*, édition de Kielhorn.
Mī.sū.	*Mīmāṃsāsūtra* (avec le *Śābarabhāṣya*).
Nir.	*Nirukta* de Yāska.
Nyā.Bhā.	*Nyāyabhāṣya* (éd. Ganganath Jha).
Nyā.sū.	*Nyāyasūtra* (avec le *Bhāṣya*).
O	*Oriens.*
Pā.sū.	*Pāṇinisūtra* (avec le *Mahābhāṣya*).
Śā.Bhā.	*Śābarabhāṣya* (Anandashrama).
SBE	*Sacred Books of the East.*
SKBhā.	*Bhāṣya* de Gauḍapāda sur les *Sāṅkhyakārikā.*
Ślo.vār.	*Ślokavārttika* de Kumārila Bhaṭṭa (Chowkhamba).
TV	*Tantravārttika* de Kumārila Bhaṭṭa (avec le *Śābarabhāṣya*).
Vai.sū.	*Vaiśeṣikasūtra.*
VP	*Vākyapadīya* de Bhartṛhari, *Kāṇḍa* I, édition de Cārudeva Śāstrī, *kāṇḍa* II, édition de Chowkhamba, *kāṇḍa* III, éd. du Deccan College (Poona) pour le début (jusqu'à *sādhana*° 167) et Trivandrum Sanskrit Series pour la fin. La mention *Vākyapadīya* désigne ma traduction du *kāṇḍa* I.
WZKSO	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens.*
Yo.Bhā.	*Yogabhāṣya.*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*
ZII	*Zeitschrift für Indologie und Iranistik.*

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES

Abhidharmadīpa, éd. par Padmanabh S. Jaini, *Tibetan Sanskrit Work Series* IV, Patna, 1959.

Abhidharmakośa, de Vasubandhu, trad. L. de La Vallée Poussin, 5 fasc. plus un fasc. d'Introduction et Index, Paris-Louvain 1923-1926.

Brahmasiddhi de Maṇḍana Miśra, éd. S. Kuppusvāmī Śāstrī, *Madras Government Manuscript Series*, No. 4, 1937.

Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya, Nirnayasāgar Press, 2nde éd., Bombay, 1937.

Bṛhaddevatā de Śaunaka, éd. A. A. Macdonell, *Harvard Oriental Series*, No. 5-6, 1904.

Cāndravyākarṇa de Candragomin, éd. K. C. Chatterji, *Sources of Indo-Aryan Lexicography* 13, Deccan College, Poona, 1953.

Carakasaṃhitā, Niṇayasāgar, 1941.

I-TSING, *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago* (A. D. 671-695), trad. J. Takakusu, Oxford, 1896.

Khaṇḍanakhaṇḍakhādya de Śrīharṣa, éd. Kulayaśasviśāstrī, Kāśī, 1888.

Mahābhāṣya de Patañjali, (*Vyākaraṇamahābhāṣya*), éd. F. Kielhorn, Bombay, Vol. I, 1880 ; Vol. II, 1883 ; Vol. III, 1885.

Mahābhāṣyapradīpa de Kaiyaṭa, éd. avec le *Mahābhāṣya* par Bhārgava Śāstrī Jośi Śāstrācārya, Nirṇayasāgar Press, Bombay, Vol. I, 5e éd., 1951 ; Vol. II, 2nde éd., 1935 ; Vol. III, 1937 ; Vol. IV, 1942 ; Vol. V, 1945.

Mahābhāṣyapradīpoddyota de Nāgeśa, édité avec le *Mahābhāṣyapradīpa*, cf. ci-dessus.

Mānavadharmaśāstra, éd. V. N. Mandlik, Bombay, 1886.

Mīmāṃsādarśana, comprenant les *Mīmāṃsāsūtra*, le *Śābarabhāṣya*, le *Tantravārttika* et la *Ṭupṭīkā* de Kumārila Bhaṭṭa, *Ānandāśrama Sanskrit Series*, Vol. I 2nde éd., 1943 ; Vol. II, 1929 ; Vol. III, 1930 ; Vol. IV, 1931 ; Vol. V, 1932 ; Vol. VI, 1933 ; Vol. VII, 1934.

Nandikeśvarakāśikā et *ṭīkā* d'Upamanyu, *Calcutta Sanskrit Series*, 1937.

Nirukta de Yāska, éd. Lakṣman Sarūp, Lahore, 1927 ; éd. R. G. Bhaḍkamkar, *Bombay Sanskrit and Prakrit Series*, No. LXXXV, Vol. I, 1918 ; Vol. II, 1942.

Nyāyamañjarī de Jayanta Bhaṭṭa, *Kāshī Sanskrit Series*, No. 106, Vol. I, 1936 ; Vol. II, 1934.

Nyāyasūtra avec le Bhāṣya de Vātsyāyana, éd. Ganganath Jha, *Poona Oriental Series*, No. 58, 1939.
Trad. Ganganath Jha, *ibid.*, No. 59, 1939.

Nyāyavārttika d'Uddyotakara, éd. Vindhyeśvarīprasād Dvivedin, Benares, 1916.

Pāṇinisūtra (*Aṣṭādhyāyī*). Trad. Louis Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, Klincksieck, Paris, fasc. I 1948 ; fasc. II 1951 ; fasc. III, 1954.

Sāṅkhyakārikā et *Bhāṣya* de Gauḍapāda, éd. et trad. G. Jha, *Poona Oriental Series*, No. 9, 1933.

Sarvadarśanasaṅgraha de Mādhavācārya, éd. V. S. Abhyankar, *Government Oriental Series Class A*, No. 4, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1951.

Shabara-Bhāṣya, trad. Ganganath Jha, *Gaekwad's Oriental Series*, Baroda Vol. I (No. LXVI) 1933 ; Vol. II (No. LXX), 1934 ; Vol. III (No. LXXIII), 1936 ; Vol. IV (Index par Umesh Miśra, No. CIII), 1945.

Śivadṛṣṭi de Somānanda, éd. Madhusudan Kaul Shastri, *Kashmir Series of Texts and Studies*, No. LIV, Srinagar, 1934.

Ślokavārttika de Kumārila Bhaṭṭa, *Chowkhamba Sanskrit Series* No. 3, Benares, 1898.
Trad. Ganganath Jha, *Bibliotheca Indica, New Series*, No. 965, Calcutta, 1900.

Sphoṭasiddhi de Maṇḍana Miśra, éd. S. K. Rāmanātha Śāstrī, *Madras University Sanskrit Series*, No. 6, 1931.
Éd. N. R. Bhatt et trad. M. Biardeau, *Publications de l'Institut Français d'Indologie*, No. 13, Pondichéry, 1958.

Tantravārttika, voir *Mīmāṃsādarśana*.
Trad. G. Jha, *Bibliotheca Indica*, No. 161, Calcutta, Vol. I et II 1924.

Tattvasaṅgraha de Śāntarakṣita, *Gaekwad's Oriental Series*, Baroda, Vol. I.
Trad. G. Jha, *ibid.*, Vol. I (No. LXXX) 1937 ; Vol. II (No. LXXXIII), 1939.

Ṭupṭīkā de Kumārila Bhaṭṭa, voir *Mīmāṃsādarśana*.

Vaiśeṣikasūtra de Kaṇāda, Śrīvenkateśvar Press, Bombay, 1953.

Vaiśeṣikabhāṣya (Praśastapādabhāṣya), éd. Gopinath Kaviraj et Dhundhiraj Shastri, *Chowkhamba Sanskrit Series*, fasc. I (No. 316) 1924 ; fasc. II (No. 342), 1925 ; fasc. III (No. 354), 1927 ; fasc. IV (No. 374), 1927 ; fasc. V (No. 375), 1928 ; fasc. IV (No. 384), 1929 ; fasc. VII (No. 396), 1931.

Vākyapadīya de Bhartṛhari,
Kāṇḍa I avec *vṛtti*, éd. Cārudeva Śāstrī, Lahore, 1935.
Kāṇḍa I, éd. Sūryanārāyaṇa Śukla, *Kashi Sanskrit Series*, 124, 1937.
Kāṇḍa I et II, avec commentaire de Puṇyarāja, éd. Gaṅgādhara Śāstrī Mānavallī, *Benares Sanskrit Series* ; Nos. 11, 19 et 24, 1887.
Kāṇḍa III, avec commentaire de Helārāja, *Benares Sanskrit Series*, Vol. I (No. 95), éd. Rāmachandra Śāstrī Koṭibhāskara, 1905 ; Vol. II (No. 160), éd. Gosvāmī Dāmodara Śāstrī, 1928.
Kāṇḍa III (à partir de *sādhanasamuddeśa, śeṣādhikāra*), avec commentaire de Helārāja, *Trivandrum Sanskrit Series*, Part I, éd. K. Sāmbaśiva Śāstri, 1935 ; Part II, éd. L A. Ravi Varmā, 1942.
Kāṇḍa III, part. I (jusqu'à *sādhana*° 167), avec commentaire de Helārāja, éd. K. A. Subramanya Iyer, *Deccan College Monograph. Series*, Poona 1963.

Viṃśatikā et *Triṃśikā* de Vasubandhu *(Vijñaptimātratāsiddhi)*, éd. et traduit par Sylvain Lévi, *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes* ; 1re Partie, *Texte* (n° 245), 1925 ; Seconde Partie, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* (n° 260), 1932.

Yogasūtra de Patañjali et *Bhāṣya* de Vyāsa, *Anandāśrama Sanskrit Series* n° 47, Poona, 3e éd., 1932.

Je n'ai mentionné que la ou les éditions consultées pour chaque ouvrage.

OUVRAGES GÉNÉRAUX ET ÉTUDES

Abegg Emil, *Die Lehre vom Sphoṭa in Sarvadarśanasaṅgraha, Festschrift für Ernst Windisch*, pp. 188-195, 1914.

—, *Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumārila, Antidoron für Jacob Wackernagel*, pp. 225-264, Göttingen, 1923.

Apte V. M., *Social and Religious Life in the Gṛhya-sūtras*, Popular Book Depot, Bombay, 2nde éd., 1955.

Bagchi S., *Inductive Reasoning, A study of Tarka and its role in Indian Logic*, Calcutta, 1953.

Bandhokar N. R., *Nandikeśvara Śaivism, Vikram* 2, Nov. 1958, pp. 202-208.

Banerjee A. C., *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta, 1957.

Bareau A., *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Bibliothèque de l'EFEO*, Saïgon, 1955.

Bedekar D. K., *Some concepts based on revelatory Epistemology, ABORI*, 1958.

Benveniste E., *Catégories de pensée et catégories de langue, Les Etudes Philosophiques* 4, oct.-déc. 1958.

—, *De la subjectivité dans le langage, Journal de Psychologie normale et pathologique*, juil.-sept. 1958.

Bhattacarya D., *Pāṇinian Studies in Bengal*, Ashutosh Mukherjee Silver Jubilee vol. III, Calcutta 1922.

Bhattacarya G. N., *A Study in the Dialectics of Sphoṭa, Journal of the Department of Letters* 29, University of Calcutta 1937.

Biardeau M., *Le rôle de l'exemple dans l'inférence indienne, JA*, 1957, pp. 233-240.

—, *La définition dans la pensée indienne, JA*, 1957, pp. 371-384.

—, *Quelques réflexions sur l'apophatisme de Śaṅkara*, IIJ, III, n° 2, 1959.

—, Compte-rendu de D. S. Ruegg *Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (Paris 1959), *IIJ*, IV n° 2-3, 1960.

Bocheński I. M., *A History of Formal Logic* (Eng. Transl.), University of Notre-Dame Press, 1961 (éd. allemande Freiburg/München 1956).

Bodas M. R., *Historical Survey of Indian Logic, JBBRAS*, XIX, 1895-97.

Brough J., *Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians, Transactions of the Philological Society*, Oxford, 1951.

—, *Audumbarāyaṇa's Theory of Language, BSOAS*, XIV, pt. I, 1951-2.

—, *Some Indian Theories of Meaning, Transactions of The Philological Society*, 1953.

Bühler G., *Ueber die Erklärung des Wortes āgama in Vākyapadīya*, 2, 1-6, *ZDMG*, 36, Leipzig, 1882.

Burrow T., *Indian Theories of the Nature of Meaning, Transactions of the Philological Society*, 1936.

Cakravartin P. C., *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, University of Calcutta, 1930.

—, *The Linguistic Speculations of the Hindus*, Univ. of Calcutta, 1933.

Charudeva Shastri, *Bhartṛhari, A critical Study with special references to the Vākyapadīya and its commentaries, Proceedings of the Vth All-India Oriental Conference*, Lahore, 1930.

Chatterjee K. C., *The critics of Sanskrit Grammar, Journal of the Department of Letters*, 24, University of Calcutta, 1934.

Chatterji J. C., *Kashmir Shaivism, Kashmir Series of Texts and Studies*, Srinagar, 1914.

Chatterjee S. C., *The Nyāya Theory of Knowledge*, University of Calcutta, 1939; 2nde éd., 1950.

Chaṭṭopādhyāya K., *References to Buddhist Philosophy in the* Vṛttikāragrantha *of* Śabarabhāṣya *on the* Mīmāṃsā sūtras *of Jaimini, Jha Commemoration Volume*, Poona 1937.

Conze E., *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, BSOAS*, XIV, Pt 2, 1951-52.

Dasgupta S. N., *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, Vol. I, 1re éd., 1922; Vol. II, 1re éd., 1932; Vol. III, 1re éd., 1940; Vol IV, 1re éd, 1949; Vol V (posthume), 1re éd., 1955.

—, *Yoga Philosophy in relation to other systems of Indian Thought*, Calcutta, 1930.

—, *The Study of Patañjali*, Calcutta, 1920.

—, *Philosophy of Vasubandhu in Viṃśatikā and Triṃsikā, Indian Historical Quarterly*, IV, 1928.

Datta D. M., *The six ways of knowing, A critical study of the Vedānta theory of knowledge*, Allen and Unwin, London, 1932; rev. ed. Calcutta, 1960.

—, *Indian Epistemology*, in *The Cultural Heritage of India*, Vol. III, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, rev. ed. 1953.

—, *The import of a proposition in Vedānta, The Philosophical Quarterly*, Jan. 1929.

De La Vallée-Poussin L., *The authority of the Buddhist Agamas, JRAS*, Ap. 1902.

—, *L'Abhidharma et les Yogasūtra, in Notes bouddhiques*, Académie de Belgique, 1922.

—, *Notes sur le « moment » ou kṣaṇa des Bouddhistes, Rocznik Orjentalistyczny*, Lwów, 1931.

Devasthali G. V., *On the probable date of Śabarasvāmin, Silver Jubilee Volume*, Bhandarkar Institute 1917-42, Poona.

—, *Mīmāṃsā, The Vākya-Śāstra of Ancient India*, Booksellers'Publishing Co, Bombay, Vol. I, 1959.

De Willman-Grabowska H., *Evolution sémantique du mot « dharma », Rocznik Orjentalistyczny*, Lwów, 1934.

Dumont L., *Une sous-caste de l'Inde du Sud, Organisation sociale et Religion des Pramalai Kallar*, Mouton and Co, La Haye, 1957.

—, *Le Renoncement dans les Religions de l'Inde, Archives de Sociologie des Religions*, Janv.-Juin 1959.

Edgerton F., *Some linguistic notes on the Mīmāṃsā System, Language* 4, 1928.

Emeneau M. B., *India and Linguistics, JAOS*, 75, 1955.

Faddegon B., *The Vaiśeṣika System*, Amsterdam 1918.

Filliozat J., *Magie et Médecine*, PUF, Paris 1943.

—, *A propos de la religion de Bhartṛhari, Silver Jubilee Vol. of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo*, Kyoto, 1954.

Frauwallner E., *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg, 1953.

—, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu, Serie Orientale Roma*, III, 1951.

—, *Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣyam des Patañjali WZKSO*, IV, 1960.

—, *Mīmāṃsāsūtram I 1 6-23, WZKSO* V, 1961.

—, *Landmarks in the History of Indian Logic, WZKSO*, V, 1961.

—, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO*, III, 1959.

Friedman D., *Aspects of Indian Epistemology, Logic and Ontology, Philosophia Reformata*, Kampen, 1955.

Garbe R., Articles *Yoga* et *Sāṅkhya* in Hasting's *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

Garge D. V., *Citations in Śābarabhāṣya*, Poona, 1952.

Gaurinath Sastri, *The Philosophy of Word and Meaning, Some Indian approaches with special reference to the philosophy of Bhartṛhari, Calcutta Sanskrit College Research Series*, V, 1959.

Gopinath Kaviraj, *The Doctrine of Pratibhā in Indian Philosophy, ABORI*, V, 1923-24.

Hacker P., *Anvīkṣikī, WZKSO*, II, 1958.

—, *Vivarta, Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder, Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Mainz, 1953.

Handt W., *Die atomistische Grundlage der Vaiçeṣika Philosophie*, Rostock 1900.

Hara M., *Note on the Sanskrit word ni-tya, JAOS*, 79, 1959.

Haradatta Sharma, *The Meaning of the word upacāra, Poona Orientalist*, I.

Hārāṇacandra Śāstri, *Śabdabrahmavādaḥ, Jha Commemoration Volume*, Poona, 1937.

Hastings J. (éd.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12 vol., Edinburgh, 1908-1926.

Hauer J. W., *Der Yoga : ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958.

Heimann B., *Philosophical Aspect of Ahiṃsā, ABORI*, XIII, 1931-2.

—, *Psychology of Indian Grammar, Archiv Orientalny*, 1935.

—, *Sphoṭa and Artha*, in *A Volume of studies presented to Prof. P. V. Kane*, Poona, 1941.

Hiriyanna M., *Vyāḍi and Vājapyāyana, Indian, Historical Quarterly*, XIV, 1938.

Ingalls D. H. H., *Dharma and Mokṣa, Philosophy East and West*, 7, Ap. Jul. 1957.

Jacob G. A. (Col.), *Index to Shabara's Bhāṣya, Saraswati Bhavana Studies* n° 2-6, Benares.

Jacobi H., *Atomic Theory (Indian)*, in Hastings' *Encyclopedia...*

—, *Mīmāṃsā und Vaiśeṣika, Studies in honor of Lanman*, Cambridge (Mass.), 1929.

Jaini P. S., *On the theory of two Vasubandhus, BSOAS*, XXI, Pt. 1, 1958.

—, *The Vaibhāṣika Theory of words and meanings, BSOAS* XXII, 1959.

Jha G., *Pūrvamīmāṃsā in its sources*, Banaras Hindu University, 1942.

Kane P. V., *A brief sketch of the Pūrva-Mīmāṃsā System*, Poona, 1924.

Keith A. B., *The Karma-Mīmāṃsā, The Heritage of India Series*, Calcutta-London, 1921.

—, *Indian Logic and Atomism, An exposition of the Nyāya and Vaiçeṣika Systems*, Oxford, 1921.

Kielhorn F., *The concluding verses of the Second or Vākyakāṇḍa of Bhartṛhari's Vākyapadīya, IA*, 3, 1874.

—, *On the Grammarian Bhartṛhari, IA*, 12, 1883.

—, *On the Mahābhāṣya, IA*, 5, 1876.

Krishna Rao A. S., *The evolution of vyāpti, Journal of Oriental Research* I, Pt 1, Madras 1927.

Kuiper F. B. J., *Vācārambhaṇam, IIJ*, I, n° 2, 1957.

—, *Vācārambhaṇam* (II), *IIJ*, II, n° 4, 1958.

Kunhan Raja C., *In Defence of Mīmāṃsā, Adyar Library Bulletin*, XVI, 1952.

—, *I-tsing and Bhartṛhari's Vākyapadīya, Dr Krishnaswamy Aiyengar Commemoration Volume*, Madras, 1936.

Kunjunni Raja K., *Sphoṭa : The Theory of Linguistic Symbols, Adyar Library Bulletin*, XX, 1956.

—, *Indian Theories of Meaning*, Adyar, 1963.

Lacombe O., *L'Absolu selon le Vedânta*, Geuthner, Paris, 1937.

Lamotte E., *Histoire du Bouddhisme indien*, I : *Des Origines à l'ère Śaka, Bibliothèque du Muséon*, 43, Louvain 1958.

Liebich B., *Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft, SHAW*, I, 1919.

(Liebich B.), *Ueber den Sphoṭa, ZDMG*, 77, 1923.

Maity S. K., *Economic Life of Northern India in the Gupta Period*, The World Press, Calcutta 1957.

Majumdar R. C. and Pusalkar A. D. (éd.), *History and Culture of the Indian People*, Bhāratīya Vidyā Bhavan, Allen and Unwin, London, 6 Vol. 1951-1960.

Masson-Oursel P., *Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne*, Geuthner Paris 1923.

—, *La Philosophie comparée*, Stuttgart 1928.

—, *Objet et méthode de la philosophie comparée*, RMM, 1911.

—, *L'atomisme indien, Revue Philosophique*, 1926.

Mates B, *Stoïc Logic*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2nde éd., 1961.

Nakamura H., *Tibetan Citations of Bhartṛhari's Verses and the problem of his date, in Studies in Indology and Buddhology presented in honour of Pr. Susumu Yamaguchi...* Hozokan, Kyoto, 1955.

Nilakantha Sastri K. A., *Jaimini and Bādarāyaṇa, IA*, 50, 1921.

Pashupatinath Sastri, *Introduction to Pūrva-Mīmāṃsā*, Calcutta s. d.

Pathak K. B., *Bhartṛhari and Kumārila, JBBRAS*, XVIII, 1894.

—, *Was Bhartṛhari a Buddhist ?, JBBRAS*, XVIII, 1894.

Péri N., *A propos de la date de Vasubandhu, BEFEO*, 11, 1911.

Prasad J., *History of Indian Epistemology*, 2nde édition révisée, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi 1958.

Puri B. N., *India in the time of Patañjali*, Bhāratīya Vidyā Bhavan, Bombay, s. d. (1958).

Raju P. T., *Indian Psychology, The Cultural Heritage of India*, III, rev. éd. 1953.

—, *The Universal in Western and Eastern Philosophy, Radhakrishnan Volume*.

Ramaswami Sastri V. A., *The Doctrine of Sphoṭa, Annamalei University Journal*, I, Vol. I, n° 2, 1932, II. Vol. II, n° 1, 1933.

—, *Bhartṛhari a Bauddha ?, Annamalei University Journal*, VI, 1936.

—, *Bhartṛhari a Pre-Śaṅkara Advaitin, Annamalei University Journal*, VIII, 1938.

—, *Bhartṛhari as a Mīmāṃsaka, Bulletin of the Deccan College and Research Institute*, 14, 1952.

Randle H. N., *Indian Logic in the Early Schools*, Oxford Univ. Press, 1930.

Rangaswami Iyengar H. R., *Bhartṛhari and Diṅnāga, JBBRAS*, n. s. 26, 1951.

Rau W., *Ueber sechs Handschriften des Vākyapadīya, Oriens*, 15, 1962.

Renou L., *Durghaṭavṛtti*, I, Introduction, Les Belles-Lettres, Paris, 1940.

—, *Connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit, JA*, 1941-42.

—, *Etudes védiques et pāninéennes, Publ. de l'I.C.I.*, Paris, 1955, etc.

—, *Terminologie Grammaticale du sanskrit, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes*, n°s 280, 281, 282, Paris, 1957.

Renou L., Filliozat J., avec le concours de P. Meile, A. M. Esnoul et L. Silburn, *L'Inde classique*, I, Payot, Paris 1947.
Avec le concours de P. Demiéville, O. Lacombe, P. Meile, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, II, *Bibliothèque de l'EFEO*, Paris-Hanoï, 1953.

Rodhe S., *Deliver us from evil, Studies on the Vedic ideas of salvation*, Lund-Copenhagen, 1946.

Ruben W., *Indische und griechische Metaphysik, ZII*, 8, 1931.

—, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin, 1954.

Ruegg D. S., *On the term* buddhivipariṇāma *and the problem of illusory change, IIJ*, II, n° 4, 1958.

—, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, De Boccard, Paris, 1959.

—, Compte-rendu de Gaurinath Sastri *The philosophy of word and meaning, IIJ*, IV, N°. 2-3, 1960.

Sarma K. M., *Vāk before Bhartṛhari, The Poona Orientalist*, VIII, n° 1-2.

—, *Gleanings from the commentaries of the Vākyapadīya, Siver Jubilee Volume, ABORI*, 1942.

Satya Vrat, *The Concept of Time according to Bhartṛhari, ABORI*, 1958.

Scharfe H., *Die Logik im Mahābhāṣya*, Berlin, 1961.

Schayer St., *Contributions to the problem of time in Indian philosophy*, Krakow, 1938.

—, *Ueber die Methode der Nyāya-Forschung, Festschrift Moritz Winternitz*, Leipzig, 1933.

Schrader F. O., *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā* Adyar Library, Madras, 1916.

Seal B. N., *The Positive Sciences of the ancient Hindus*, rep. Motilal Banarsi Das, Banaras, 1958.

Siddhesvara Varma, *Analysis of meaning in the Indian Philosophy of language, JRAS*, 1925.

—, *Analysis of meaning in Indian semantics, Journal of the Department of Letters*, 13, University of Calcutta, 1926.

Sinha J., *Indian Psychology. Cognition.* Vol. I, Calcutta, 1958.

Sköld H., *The Nirukta : its place in Indian literature, its etymologies*, London-Lund, 1926.

Sreekrishna Sarma, *The words ākṛti and jāti in the Mahābhāṣya, Adyar Library Bulletin*, XXI, Pt. 1-2, May 1957.

Staal J. F., *Correlations between language and logic in Indian thought, BSOAS*, XXIII, 1960.

Stasiak S., *Fallacies and their classification according to the early Hindu logicians, Rocznik Orjentalistyczny*, VI, Lwów, 1929.

Strauss O., *Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme, ZDMG*, 81, 1927.

—, *Aus Indiens Kultur, Mahābhāṣya ad Pāṇini 4.1.3 und seine Bedeutung für die Geschichte der indischen Logik, Feschrift Garbe*, Erlangen, 1927.

—, *Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā*, Berlin 1932.

Suali L., *Essai sur la théorie de la connaissance dans la philosophie indienne, Isis*, n° 8, Bruxelles, 1920.

Subramanya Iyer K. A., *Pratibhā as the meaning of a sentence, Proceedings of the tenth All-India Oriental Conference*, Tirupati, 1940.

—, *The Point of view of the vaiyākaraṇas* ; *JOR*, 18, Madras, 1951.

—, *The doctrine of sphoṭa, Journal of the Ganganath Jha Research Institute*, V, pt. 1, Allahabad.

Subrahmanya Sastri P. S., *Lectures on Patañjali's Mahābhāṣya*, Vol. I et II, *Annamalei University Sanskrit Series*, n° 9 et 11, 1944 et 1951, Vol. III, Tiruchirapalli, 1955, Vol. IV, 1956, Vol. V, 1957.

Suryanarayana Sastri S. S., *Word and sense, Silver Jubilee Volume, ABORI*, 1942.

Takakusu J., *The Life of Vasubandhu by Paramārtha, T'oung-Pao*, 1904.

—, *On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins, Jl. of the Pali Text Sty.*, 1905.

Tucci G., *Buddhist Logic before Diṅnāga, JRAS*, 1929.

—, *Pre-Diṅnāga Buddhist texts of Logic from Chinese sources, GOS*, 49, Baroda, 1930.

Ui H., *The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārthaśāstra*, ed. F. W. Thomas, Royal Asiatic Society, London 1917, 2nde éd. Chowkhamba, Banaras, 1962.

Umesha Mishra, *Physical theory of sound and its origin in Indian thought*, Allahabad University Studies, Vol. II.

Van Buitenen J. A. B., *Vācārambhaṇam, Indian Linguistics*, 16.

—, *Rāmānuja's Vedārthasaṅgraha, Deccan College Monograph Series*, 16, Poona, 1956.

(Van Buitenen J. A. B.), *Vācāraṃbhaṇam reconsidered, IIJ*, 11-4, 1958.

—, *Dharma and mokṣa, Philosophy East and West* 7, 1957.

Vidyabhusana S. C., *A History of Indian Logic (Ancient, Mediaeval and Modern schools)*, Calcutta University Press, 1922.

Weber A., *Vāc und λόγος, Indische Studien*, 9, Leipzig, 1865.

Weber M., *The religion of India. The sociology of Hinduism and Buddhism*, Eng. transl., Free Press, Glencoe (Ill.), 1958.

INDEX

INDEX DES TERMES SANSKRITS

A l'usage des non-spécialistes et des étudiants, chaque terme est accompagné, si possible, d'une traduction et, le cas échéant, d'une courte notice.

INDEX DES NOMS PROPRES

Cet index donne les noms d'auteurs, de systèmes et d'ouvrages cités au cours de cette étude, à l'exclusion de ceux qui font l'objet principal des différents chapitres. Pour faciliter la tâche des non-spécialistes et des étudiants, chaque nom est accompagné des quelques renseignements qui ont paru indispensables.

RÉPERTOIRE DES TEXTES CITÉS

TABLE DES MATIÈRES

SECONDE PARTIE

LA PHILOSOPHIE DE LA GRAMMAIRE : BHARTṚHARI

IMPRIMERIE NATIONALE

64 0645 0 95 003 2

